La presente publicación tiene la finalidad de invitar a "co-pensar" sobre las posibilidades de construcción/es del conocimiento en torno a aparentemente sencillas preguntas: ¿Cuál es el papel de la epistemología en general y en América Latina en específico? ¿Cuáles son las aportaciones intelectuales originales del continente al conocimiento? ¿Cómo es el proceso de construcción del conocimiento? Obviamente no hay una única respuesta, sino más bien propuestas de caminos posibles.
Las mencionadas preguntas fueron discutidas en el Primer Simposio Internacional sobre Construcción del Conocimiento en América Latina y el Caribe: ¿Existe una Epistemología Latinoamericana?, bajo el auspicio de la Universidad de Quintana Roo.

Construcción del Conocimiento
en América Latina y el Caribe



P Y V ¿EXISTE UNA EPISTEMOLOGÍA LATINOAMERICANA? • Johannes Maerk y Magaly Cabrolié

¿EXISTE UNA EPISTEMOLOGÍA LATINOAMERICANA?

Construcción del Conocimiento en América Latina y el Caribe

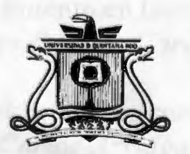
Johannes Maerk y Magaly Cabrolié
(Coordinadores)





¿EXISTE UNA EPISTEMOLOGÍA LATINOAMERICANA?

Johannes Maerk y Magaly Cabrolié
(coordinadores)





Diseño de portada: André Cabrolier

Primera edición: octubre 1999
Primera reimpresión: octubre del 2000

¿EXISTE UNA EPISTEMOLOGÍA LATINOAMERICANA?

Editado en México por Plaza y Valdés, S.A. de C.V.
Manuel María Contreras No. 73 Col. San Rafael
México, D.F. 06470 Tel. 705-00-30

ISBN: 968-856-717-5

Impreso en Colombia - Printed in Colombia
D'Vinni Editorial Ltda.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Si bien en América Latina nos hemos autocriticado frecuentemente por caer en la copia de teorías, conceptos y modelos de explicación de la realidad desarrollados en otras latitudes, no es menos cierto también que una importante parte de la comunidad científica latinoamericana se esfuerza por construir un conocimiento propio. Propio, en el sentido de que no sólo lleve el sello "Hecho en", sino en el sentido de que sea pertinente y adecuado a la realidad o realidades latinoamericanas.

Antes de que acabe el siglo, estamos presenciando una seguidilla de crisis de distinto orden: económicas, políticas, étnicas, militares, organizacionales, de paradigmas, de utopías, etc.; la lista es larga. El quehacer científico y académico no está ajeno a esta realidad que a cada paso nos dice que nuestros viejos esquemas ya no sirven, que las formas tradicionales de conocer ya no son eficaces, que el dinamismo y complejidad imperantes requieren de algo más que la simple implantación de modelos.

En contra de la imperante división del trabajo intelectual que asigna a los centros y sus altas esferas de la academia un papel clave en la elaboración de nuevos marcos teóricos de investigación y a las periferias el papel de aplicación de los mismos en

forma de estudios de caso, en la Universidad de Quintana Roo, la última frontera de México, la periferia de la periferia, empezamos a reflexionar en torno a aparentemente sencillas preguntas: ¿Cuál es el papel de la epistemología en América Latina? ¿Cuáles son las aportaciones intelectuales orginales del continente al conocimiento? ¿Cómo es el proceso de construcción del conocimiento? Preguntas que nos llevaron a muchas otras, pero que básicamente cuestionaban el bagaje teórico instrumental con que hemos pretendido "conocer" nuestro mundo. Obviamente no hubo una única respuesta, sino más bien propuestas de caminos posibles. Lo que sí parece estar claro, es que quien hace ciencia o investigación tendrá que ser cada vez más sensible y cada vez más respetuoso de las "otras" formas de conocimiento, las "no científicas", las informales por una parte, y por otra, cada vez más transdisciplinario, es decir, acabar con los compartimentos cerrados de cada campo del conocimiento científico.

Así, surgió de un grupo de profesores de la Universidad de Quintana Roo la idea de convocar a una reflexión en torno a las mencionadas preguntas y de esa forma llegamos a la realización del Primer Simposio Internacional sobre Construcción del Conocimiento en América Latina y el Caribe: ¿Existe una epistemología latinoamericana?, que se realizó los días 19 al 21 de agosto de 1998, bajo el auspicio de la Universidad de Quintana Roo, en la ciudad de Chetumal. El objetivo de este evento era promover la discusión y la reflexión en torno a la construcción del conocimiento desde la realidad latinoamericana. Los trabajos que integran el presente texto fueron presentados y ampliamente discutidos durante el evento. Los autores enviaron después las versiones corregidas de sus intervenciones. Se contó con la presencia de una docena de destacados especialistas en el campo de la filosofía, las ciencias sociales en general, y la epistemología en particular. Acudieron profesores e investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México, de El Colegio de México,

de la Universidad Autónoma Metropolitana, de la Universidad de Berna-Suiza, de la Universidad Iberoamericana Golfo Centro-Puebla, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, de la Universidad Autónoma de Querétaro y de la propia Universidad de Quintana Roo.

Las sesiones se organizaron según las siguientes temáticas:

1. ¿Existe una epistemología latinoamericana?, implicaciones para las ciencias sociales y las ciencias naturales.
2. ¿Existe una epistemología latinoamericana?, implicaciones éticas para la investigación.
3. Tendencias actuales en el quehacer epistemológico en América Latina y el Caribe.
4. Perspectivas y nuevos horizontes.

La pregunta central del simposio "¿Existe una epistemología latinoamericana?" despertó una amplia y a veces polémica discusión entre los participantes: algunos argumentaron, que si bien es cierto que se puede hablar de una epistemología en América Latina, no existe una epistemología latinoamericana, como tampoco existe una epistemología china, alemana o africana.

Algunas intervenciones, especialmente de investigadores de las ciencias naturales, destacaron la importancia de abrir un diálogo entre las llamadas ciencias "duras" y ciencias "blandas", para estrechar la brecha existente entre una cultura de la especialización y una cultura general.

Asimismo, un punto de amplio consenso entre los participantes del simposio fue la necesidad de crear un propio conocimiento para y desde América Latina a partir de las experiencias propias del continente. Esta exigencia que se plantea a los intelectuales cobra todavía mas importancia a partir de la creciente mundialización de la economía y de los paradigmas científicos. El dinamismo de nuestra sociedad latinoamericana cuestiona estas viejas formas de explicación científica muchas veces importadas.

Esperamos que la temática de la presente publicación sirva como punto de arranque para futuras investigaciones en torno a la búsqueda de nuevos modelos explicativos de la realidad social latinoamericana y desde aquí los invitamos a abrir la puerta que conduce a uno de muchos senderos en *http://saskab.uqroo.mx*.

Agradecemos la ayuda de Lucina Olmos, Arelia Aguilar y Juan Salvador en la transcripción de las ponencias.

Johannes Maerk/Magaly Cabrolié

EPISTEMOLOGÍA Y POLÍTICA EN EL CONOCIMIENTO SOCIO-HISTÓRICO

HUGO ZEMELMAN
Centro de Estudios Sociológicos
El Colegio de México

Agradezco la oportunidad de poder intercambiar, aunque sea brevemente, algunas preocupaciones en relación a la pregunta ¿Existe una Epistemología Latinoamericana?, que nos convoca. Pregunta que merece la mayor atención, por lo que felicito a la Universidad de Quintana Roo, por haber convocado a diferentes ámbitos académicos a intercambiar ideas sobre la epistemología.

Formular la pregunta, creo que es central en este momento que vivimos, en este momento de globalización que se acompaña, además, de una serie de circunstancias que podríamos, sin matizar, llamar graves para el mundo latinoamericano. Vivimos, a partir de este pseudodescubrimiento que es la globalidad, una suerte de bloqueo mental para ver las cosas de manera diferente de como se nos impone por el curso de la vida, lo que es particularmente claro entre los intelectuales. Y como estamos aquí entre intelectuales hay que decir las cosas con toda crudeza.

Creo que en gran medida lo que está ocurriendo en América Latina, en el ámbito del mundo intelectual –aunque suene severa la afirmación y desde luego hay siempre excepciones a la regla, en la cual estarían los presentes en esta reunión, y no por concesión de protocolo–, es que los intelectuales en este momento están mostrando cabalmente una suerte de falta de compromiso con su propio quehacer; una falta de compromiso ante el desafío mismo de conocer la realidad, lo que contribuye a generar toda suerte de nihilismos y derrotismos que han sido justificados porque hace algunos años se cayeron unos ladrillos en Berlín, ladrillos que son ladrillos simbólicos, que aplastaron tanto a sus constructores como a quienes veían en ellos los muros de una gran celda. Es así como un día nos encontramos en América Latina, incluso quienes eran acérrimos críticos de esas construcciones llamadas socialistas, reales o irreales, purgando una culpa, pues sirios y troyanos han sido aplastados por el muro. ¿Por qué es así? La explicación de este hecho podría estarla dando un filósofo español, Reyes Matte, cuando señala que el muro de Berlín, cuando existía, era una prueba de que aunque se estuviera construyendo al otro lado del muro de Berlín no fuera lo que se decía que era, por lo menos era una prueba de que el capitalismo de occidente no era definitivo. El derrumbe del muro, y lo estamos viendo todos los días, viene a ser la corroboración del uso ideológico de la caída del muro de Berlín, en el sentido de que no hay alternativa al capitalismo, que el capitalismo deja de ser provisional, que en sí mismo es la única versión posible de la realidad social e histórica; asumiendo casi ontológicamente el carácter de definitivo. Este hecho aplasta y lo curioso del caso es que también aplasta a personas que fueron críticas de esas experiencias; por lo tanto tendríamos que comenzar a plantearnos algunas cuestiones a partir de esta premisa que nos deja el siglo XX, que es sin duda histórica.

Si vinculamos el hecho psico-cultural del muro de Berlín con lo que está pasando con el pensamiento latinoamericano de hoy,

diría que surge una serie de líneas de razonamiento que habría que puntualizar en el marco de la pregunta que nos ha convocado. Efectivamente es una pregunta, no es una afirmación. Creo que hay que empezar a examinarla desde la raíz, ¿se está pensando en América Latina?, ¿efectivamente se piensa en América Latina?, ¿qué significa pensar en América Latina?, ¿desde dónde se piensa en América Latina?, ¿para qué se piensa en América Latina? De pronto cuando uno se hace estas preguntas recuerda la vieja crítica de Husserl a la ciencia europea en la década de los treinta, porque podría uno decir ¿pero cómo usted se pregunta eso?, si hay tantos científicos sociales, hay tantos institutos dedicados a la investigación, hay tantos cursos de posgrado, cualquier cantidad de maestrías y doctorados, cómo puede preguntarse si se piensa o no en América Latina, cómo puede dudarse.

Diría que la excelencia, a veces, de los institutos y de los programas de posgrado, es la prueba de que no se piensa, porque el mundo intelectual vive en un mundo cosmopolita, más preocupado de estar enterado de lo que produjo Habermas que lo que produjo su vecino, más preocupado de citar a Luhman que ver los problemas que tiene bajo sus narices. Lo digo como una manera de evadir la respuesta a la pregunta arropándose de erudición. Lo que hay en América Latina sin duda alguna es erudición, información, investigación, sin duda alguna, pero esto no garantiza la respuesta afirmativa a la pregunta de si en América Latina se piensa. Me recuerda una afirmación de Carlos Fuentes, de hace algunos años, que repitió hace poco en una entrevista en la televisión en México, acerca de si acaso –y eso es un bonito debate con los filósofos aquí presentes– la filosofía de América Latina estaba no en los filósofos sino en los literatos. Cuánto pensamiento hay en su literatura, cuánto pensamiento en sus lenguajes simbólicos, pero que si confrontamos con el ámbito de las ciencias sociales, vemos que no hay una relación, no hay un enriquecimiento recíproco.

* La reflexión en América exige la multidisciplinariedad (¿interculturalidad?), quizás x la reciprocidad.

Los programas de maestría y los programas de doctorado no están cuidando de la formación cultural, están cuidando más bien de la formación técnica y en el mejor de los casos unos cuantos libros de los llamados pensadores clásicos, y algunos de moda, pero fuertemente la formación es técnica y poca atención a la historia o ninguna, poca atención a la historia de las ideas; para decirlo en términos más amplios, ninguna atención a la filosofía, tampoco a la epistemología que hoy día nos convoca, y menos a la literatura. Se supone que eso tiene que manejarlo cada quien por su cuenta, pero cuando uno comienza a leer las tesis de maestría y doctorado se da cuenta de la pobreza de sus contenidos, de sus elaboraciones y argumentaciones. No hay imaginación, no hay audacia, no hay cultura; hay información, empíria, tecnología aplicada. Cabría preguntarse si eso es pensamiento.

Pensamiento, ¿de qué? ¿para qué? ¿de quién? ¿desde dónde? Nos encontramos ante el hecho de que la producción intelectual en el mejor de los casos puede estar dando respuestas a preguntas que el mundo intelectual aún no se ha formulado. Significa que alguien está pensando por ese mundo intelectual, en forma que cada vez más se le reduce al rol de responder preguntas que no se están formulando ni contestando, lo que es particularmente grave cuando uno vincula esos temas con los procesos de formación; en una palabra, con la educación. Cada día la educación está más arrinconada en lo que los pedagogos, de una orientación particular pero dominante, llaman tecnología educativa, donde el problema se reduce a la tecnología pero sin pensamiento; por eso decía que esta situación me recuerda la crítica de Husserl a la ciencia europea, en su clásico texto, cuando señalaba que la ciencia cada vez más es sólo tecnología intelectual sin pensamiento. Es lo que está pasando en las ciencias sociales de hoy, en las eximias, en las de alto nivel.

Las consideraciones anteriores llevan a plantearnos, en el marco de la pregunta, cuestiones tales como las siguientes: ¿Cómo estamos nosotros pensando en América Latina? El contexto que

hoy día nos caracteriza lo nombramos, pero sin saber a ciencia cierta en qué consiste. Usamos muchas palabras pero sin saber qué son esas palabras. Decimos que estamos viviendo en un mundo de la globalización, pero, ¿se sabe qué es la globalización? No conozco muchas respuestas, sólo sé algo elemental pero que sin embargo no se termina por discutir; que la globalización de una manera o de otra, querámoslo o no, es la consecuencia hoy día de un viejo proceso económico, ya descrito y analizado hace muchos decenios por autores hoy día denigrados, el de la concentración y centralización del capital; o como se dio en llamar con mayor precisión la transnacionalización del capital y por lo tanto de las sociedades nacionales.

Hay tantos que creen que la globalización surge como un fenómeno nuevo, que no tiene nada que ver con la lógica de la reproducción del capital; lógica de reproducción que exige en este momento, por la alta densidad que ha alcanzado, de mercados gigantescos, donde los mercados ya no son de cinco, diez o quince millones sino de trescientos, quinientos o mil millones de personas. Y avanzamos así hacia una concentración creciente de capital, que hoy día se manifiesta en treinta y cinco mil grandes empresas transnacionales, que, probablemente con sus subsidiarias, sumarán unas cien mil más, sometidas a un proceso de concentración que reduce el número de empresas controladoras de lo que llamamos mundo. Cada vez serán menos las empresas que controlen la economía mundial, empresas que encarnan a los actores de la globalización, que son los que tenemos que entender.

Frente a un hecho tan escueto como éste, suele llamar la atención que cuando discutimos la globalización no le pongamos nombre a las cosas y sigamos hablando de la globalización, casi como diciendo ingenuamente que la globalización es la mejor comunicación entre los seres humanos; es el rompimiento de las fronteras y todo eso, pero no analizamos lo que hay detrás de la dinámica que mueve a esta globalización. ¿Qué está pensando

el mundo intelectual hoy frente a esa globalización? es una pregunta que dejo planteada para retomarla en otro plano. Tenemos en efecto dos alternativas que conviene por lo menos puntualizar en un ámbito discursivo como el que tenemos en este momento. Pensamos a América Latina *desde* las exigencias económicas, políticas, sociales, etcétera, cada vez más profundas, la pensamos desde ese contexto; o bien, pensamos en América Latina haciendo el esfuerzo de colocarnos *ante* el contexto, sin doblegarnos a sus lógicas internas.

Si no hacemos el esfuerzo de colocarnos ante el contexto de la globalización, estamos simplemente organizando un pensamiento y sus consiguientes teorizaciones sólo en el marco dentro de los parámetros que se nos imponen contextualmente. En este marco de razonamiento nunca veremos alternativas.

Lo que uno aprecia a través del discurso del poder que se transmite a través de los medios de comunicación, pero también a través de las universidades, es que para hacer historia hay que pensar, colocarse ante el contexto en la perspectiva de pensar la realidad de una manera diferente a como está siendo moldeada por el discurso dominante. Y que representa un desafío enorme, porque el primer enemigo que tenemos es la inercia mental. Un segundo enemigo es la pobreza de nuestros propios lenguajes cognitivos que probablemente no tengan la suficiente fuerza como para permitirnos este ejercicio de colocarnos ante problemáticas tan concretas como las que estoy mencionando. Entonces, estamos ante desafíos múltiples que, de una manera u otra, podrían ser el marco dentro del cual podríamos estar en este momento discutiendo temas aparentemente inocentes, pero que no se terminan de resolver y, también, llamar la atención acerca de por qué no se terminan de resolver, por lo menos en el ámbito de la sociología, de la economía, de la antropología. En el plano concreto de la construcción del conocimiento no se resuelven, aun cuando hayan muchos discursos que digan que los resuelven; me refiero al problema de los límites disciplinarios.

En efecto, seguimos pensando encajonados dentro de límites disciplinarios y no somos capaces de romperlos, en circunstancias que están emergiendo en estos momentos, realidades que quiebran esos límites disciplinarios; incluso más, me atrevería a decir que los problemas que estamos enfrentando en el ámbito del conocimiento histórico están fuertemente cuestionando al propio sistema clasificatorio de las ciencias sociales; no obstante, si se analizan los currícula de los programas de maestría y doctorado, así como los de investigación de los institutos calificados, siguen ceñidos a los límites disciplinarios. Hay una tarea importante pendiente, pero no es una tarea que se resuelva sólo diciendo que hay que encontrar un discurso transdisciplinario para dar cuenta del momento histórico. Hay que resolverlo en el plano metodológico, ahí es donde están los grandes tropiezos.

Cuando se habla de la reconstrucción del objeto o de la reconstrucción del fenómeno, supone asirse a una forma de organización del conocimiento que no se limite estrictamente, como hoy extensa y metodológicamente lo estamos resolviendo, al ámbito de disciplinas aisladas, que no hacen sino expresar la fragmentación de la realidad. Debemos, en un plano epistémico, comenzar a leer con ojos diferentes para poder ver ciertas convergencias entre posturas epistémico-filosóficas. Desde las grandes aportaciones de Marx, y las del historicismo alemán –estas últimas a pesar de ser fundamentales, bastante dejadas de lado–, así como las de la fenomenología.

Podría haber posibilidades de convergencia en términos de encontrar algún tipo de fundamento, sin caer en eclecticismos fáciles, para mostrar una respuesta al problema de la complejidad. Estamos enfrentados a una realidad emergente, inédita, cada vez más compleja, que nos obliga a romper los límites disciplinarios. Y si estamos conscientes de eso, hay que encontrar una respuesta. Es con este espíritu y desde estas perspectivas que menciono las aportaciones de estas diferentes posturas de razonamientos que hoy existen, y que no son fáciles de recuperar.

Hace poco tiempo atrás se celebró en México un simposio, que duró tres meses, entre científicos sociales y filósofos, con el ánimo de retroalimentar recíprocamente el discurso. El resultado fue que así como entraron, salieron. Cabría preguntarse ¿por qué?, ¿no hay ninguna posibilidad de escucharse, no hay posibilidades de enriquecerse? Entonces, qué función cumplen los metadiscursos, brillantes, pero cuando se les procura recuperar en la práctica investigativa de la sociología, o de la economía, u otras, no tienen presencia. Estamos en un mundo de grandes discursos, de elucubraciones que no llegan a retroalimentar lo que en verdad debería importarnos, a partir de la pregunta acerca de cómo se está construyendo el conocimiento en América Latina, para América Latina, desde América Latina, que nos permita ver realidades diferentes a aquellas que impone el discurso hegemónico que plasma nuestras conciencias día a día.

Se constata una extendida forma de investigación, cuantitativa y cualitativa, con abuso y uso, uso y abuso de tecnología, pero con escasez de pensamiento. ¿Dónde está entonces la gran contribución de esos metadiscursos?, ¿dónde está realmente la contribución de esos autores que aparecen citados en todas las tesis doctorales, pero siempre a pie de página, o en las bibliografías generales, pero que no tienen ninguna presencia en la argumentación misma de los textos? ¿Es ésta una pregunta escolar?, no, no es escolar porque tiene que ver con el cómo estamos en América Latina leyendo la producción internacional. Desde dónde y para qué y por qué; no está claro, pues se tendrían que justificar como insumos que permitan enriquecer nuestra necesidad de enfrentar la problemática actual del momento histórico de América Latina. Pero nos enfrentamos con una cuestión grave: ¿existe, me pregunto, la necesidad de conocer América Latina? o, ¿existe más bien la necesidad de escribir sobre América Latina? ¿Existe el compromiso con realidades, o más bien existe el compromiso con la especulación de ideas? El mundo intelectual vive en un discurso propio, autoreferido, que a veces tiene muy poca relación con

las problemáticas emergentes día a día, que tenemos que abordar si queremos leer la realidad de América Latina desde una perspectiva que no sea aquella que se nos está imponiendo como única por un discurso que se ontologiza, en la medida que pretende ser el único discurso de la historia.

Las preguntas de Braudel han estado perturbando, aunque no suficientemente, a las ciencias sociales en los últimos cuarenta años, pero todavía éstas no pueden contestar a ninguna de ellas. Braudel señalaba, como toda la Escuela de los Anales, una idea que no está tan claramente presente en la historiografía latinoamericana. Decía que un país, o un pueblo, no tiene sólo un pasado, sino muchos pasados; tendríamos que completar señalando que, así como es cierto que un país o una nación no tiene sólo un pasado, también tendríamos que concluir que tiene muchos futuros.

En este marco, enfrentamos uno de los temas fundamentales de la discusión epistémica, como es la relación, no suficientemente ensamblada, entre lo que es construir un conocimiento que se organiza al interior de exigencias cognitivas, según las exigencias del método científico, con otras funciones y gnoseológicas de apropiación de la realidad. Obviamente hay una gran traba, pues habrá que modificar el concepto mismo de método científico. Imaginémonos, para ejemplificar, un conocimiento con base en exigencias cognitivas, tal como clásicamente las hemos conocido en el siglo XX. Ensamblar ese conocimiento con exigencias de futuro, nos plantea un problema como es el *status* epistémico de las exigencias de futuro. ¿Qué significa la necesidad de futuro? La necesidad de futuro que es la que está pretendiendo ser reflejada en la discusión filosófica que hoy día sí se da en América Latina, afortunadamente, sobre la utopía. ¿Cómo engarzar utopía con conocimiento científico? Si preguntamos a un científico ¿cómo incorpora la utopía en su análisis?, evidentemente mirará con cara de extrañado, porque no se concibe que alguien que está haciendo trabajo científico incorpore la utopía. O sea, no

incorpora ninguna visión de futuro. Pero al no hacerlo se pierde en las descripciones del momento, por cabales que sean sus descripciones, por sofisticadas que sean técnica y conceptualmente son, en definitiva, descripciones coyunturales en el sentido de contingente. Ello porque carecen de proyección, por tanto las investigaciones que no se manejen desde una exigencia valórica, como es la visión del futuro, no estarán aludiendo a lo que ya en la vieja discusión, desde los clásicos en adelante, se llamó acontecimiento. Serán simplemente hechos empíricos instrascendentes, aunque probablemente trascendentes para quien pida la investigación en razón de ser quien formula las preguntas iniciales.

Lo dicho nos remite a lo que estaba planteando hace un momento: ¿quién está haciendo hoy las preguntas fundamentales que orientan la investigación? Sin duda, el poder, pero el poder como una lógica que permea nuestro modo de ver, que nos permite colocarnos dentro de ciertos parámetros creyendo que no son parámetros, que no son un recorte de realidad sino la realidad misma. Pero no es así. Son recortes que se imponen, frente a lo cual podemos hacer todo tipo de gimnasia intelectual al interior de los ámbitos problemáticos que quedan incluidos en esos parámetros, aunque sin llegar a cuestionarlos. En efecto, son pocas las investigaciones capaces de romper con los parámetros. ¿Cuál es el ángulo desde el cual el científico social de hoy, economista, sociólogo, antropólogo, se puede plantear los problemas que permitan pensar que rompe con los parámetros que impone el poder? Eso que Holton llamó ángulo Z, como el ángulo convencional, que no tiene que ver con la acumulación de información, ni con la de conceptos, sino que es la pregunta que el investigador se plantea: ¿cómo voy a enfocar el Estado, hoy? ¿Cómo voy a analizar las migraciones, cómo la desigualdad social, cómo la explotación?, etcétera.

Preguntas que no están claramente incorporadas a la discusión académica, por lo que podemos suponer que los investigadores no están efectivamente pensando en lo que están construyendo como conocimiento: simplemente están construyendo un conocimiento mecánicamente sin plantearse el problema y, por lo tanto, sin saber qué sentido tiene su propio conocimiento, ¿para qué construyo lo que quiero conocer, quién va a usar ese conocimiento, qué me va a permitir iluminar? Ello no está presente, pero sí en cambio mucha información, información que por consiguiente tampoco sabemos leer con seguridad

Lo que decimos se desprende de la falta de articulación entre dos grandes exigencias del conocimiento, según las reglas canónicas: las que podríamos llamar de la cientificidad y las propias de las visiones de futuro, desde las cuales leemos la realidad; pues si no hay una visión de futuro nos perdemos en las descripciones contingentes. Ello se vincula con la gran cuestión de hoy día, que tendríamos que recuperar si queremos contestar la pregunta, y que es una de las mayores enseñanazas del siglo XX: que la realidad sociohistórica no está claramente sometida a legaliformidades como se pretendía en el siglo XIX, y que encontró en el marxismo una máxima expresión.

El último tercio del siglo XX mostró que la historia es bastante más caprichosa; pero, ¿qué significa eso? Significa entre otras que el siglo XX cuestiona el optimismo positivista del siglo anterior, que la historia estaba sometida a progresividad y que esa progresividad está valóricamente asociada con la emancipación del hombre; en una palabra, con el bien de la humanidad. Nos coloca ante la incertidumbre ya que el signo de la progresividad puede ser muy azaroso, revestir un carácter regresivo. En lugar de ver pasar el cadáver del enemigo, ver pasar el del amigo, la propia derrota. La reflexión epistémica en América Latina no puede dejar de ser una toma de conciencia de cómo fue construido el conocimiento, en forma que permita entender por qué ciertas posibilidades de construcciones sociales no se dieron, ya que las ciencias sociales tienen su responsabilidad en los procesos políticos.

Pensar que los procesos chileno o argentino, o de cualquier otro país, se iban a hacer con la alianza, la ayuda del señor Kissinger o del Pentágono, o de la CIA, creo que era pedir demasiado; es decir, había de alguna manera que tener en cuenta que estaba presente un parámetro adverso. Cabe preguntar ¿qué papel cumplieron en estos contextos las ciencias sociales? La pregunta se relaciona con el cómo se estaba pensando en América Latina en esos años y cómo se sigue pensando hoy. Por eso es que no podemos soslayar una preocupación: se construye conocimiento, pero sin un pensamiento que le dé sentido a ese conocimiento. Y lo que estoy señalando se refuerza con la enseñanza que nos deja el siglo XX, en cuanto al concepto de la realidad histórica, esto es, que la realidad histórica, en mayor medida de lo que estábamos dispuestos a aceptar, se construye por sujetos. Construir la realidad, no es lo mismo que explicarla. Por lo tanto, estamos enfrentados a desafíos epistémicos, en un sentido mucho más estricto: ¿con qué categorías estamos pensando América Latina?

Sabemos que existe una limitación en las viejas estructuras categoriales que conformaron y hasta hoy día siguen conformando el razonamiento científico; de ahí que estamos en presencia de desafíos de conocimiento que no se ajustan necesariamente a esas exigencias categoriales. Por ejemplo, exigencias como lo "aleatorio", lo "indeterminado", lo "necesario", que no se agotan en la relación causa-efecto, y que desconciertan a los especialistas en sujetos sociales o movimientos sociales cuando se enfrentan con las emergencias sociales que no son efectos de causas. Cuando estamos en presencia de realidades mutables a velocidades imprevisibles, o ante la circunstancia de que los fenómenos son multidimensionales, donde cada una de sus dimensiones tiene ritmos temporales diferentes, espacios diferentes.

¿Cómo estamos manejando la organización del pensamiento en América Latina para dar cuenta del actual momento histórico?, ¿manejamos tiempo y su espacio? Pienso que no lo manejamos de conformidad con las exigencias que las problemáticas sociohistóricas nos están planteando; de ahí que tengamos que desarrollar una forma de pensamiento acerca de la realidad que no esté claramente sometida a leyes, por lo menos en el corto y mediano tiempo. Si estamos hablando de los tiempos breves, de los tiempos cortos o de los tiempos medianos de Braudel, evidentemente es un tema que debe preocuparnos, por cuanto estamos ocupados en construir un conocimiento en esas escalas temporales, lo que nos enfrenta con desafíos categoriales no resueltos.

Frente a estas complejidades, las categorías que hemos heredado y que han sido brillantes en la propia historia de las ciencias sociales en el siglo XIX, y en buena parte de la primera mitad del siglo XX, podrían ser insuficientes; pero no tenemos claridad respecto de cuáles son las estructuras categoriales actuales que permitan rescatar, a partir de la idea de la construcción, la elaboración del conocimiento científico. No solamente atender la conjugación, a la cual me he venido refiriendo, entre conocimiento y utopía, como el marco más inclusivo dentro del cual tendrá que ubicarse la discusión epistémica de hoy, sino además a los desafíos propios de las categorías mencionadas.

En este sentido, la discusión epistémica, en el ámbito del conocimiento sociohistórico, no puede prescindir de las categorías de potencialidad, de necesidad y de lo indeterminado, que, por otra parte, no son categorías que inventan las ciencias históricas, sino que vienen de la propia física. Recordemos el Post-Scriptum de Popper sobre lo indeterminado. Todos son desafíos que tenemos definidos en el plano de los metadiscursos, aunque está pendiente el esfuerzo de incorporarlos a la experiencia concreta de las investigaciones, en forma de dar cuenta de lo que está pasando en América Latina. Pero hacerlo no al estilo de un diagnóstico, sino en la perspectiva de leer la realidad a mayores niveles de profundidad, traspasando las formas de los fenómenos en su expresión puramente morfológica, para descubrir lo

que, haciendo una paráfrasis como Braudel, podemos llamar los muchos futuros posibles.

Futuros posibles que pasan por algo que en el conocimiento social es central y que es la otra cara de lo que vengo señalando en un plano más abstracto como el de las categorías: me refiero al rescate del sujeto. En efecto, ¿de qué sujeto estamos hablando? Preocupación epistémica fundamental, pero no solamente epistémica, también ética y filosófica. Porque partimos constatando algo que también hay que asumir y discutir, que son dos rasgos desconcertantes que han caracterizado a América Latina: primero, que es un continente fecundo en crear discursos pero que carecen de sujetos; estamos saturados de discursos pero que no tienen sujetos; segundo, probablemente tenemos muchos sujetos que no reconocemos, como tales, porque no están a la altura de los grandes discursos, lo que es un problema porque ocurre que la historia no la construimos con discursos que carezcan de sujetos. Esto es digno de un seminario en sí mismo. ¿Qué se sabe sobre los sujetos sociales sumando el conocimiento de la antropología, de la sociología, de la economía, de la psicología? El balance nos pone alerta acerca de la gran ignorancia existente sobre un tema central. Se tiene un conocimiento fragmentado, pero ocurre que lo fragmentado no es suficiente, el sujeto por definición exige un conocimiento total, pero no total en el sentido en que lo criticaba Popper, porque no se trata de una consideración ontológica, sino de la totalidad como exigencia de razonamiento frente a un fenómeno al que no se puede conocer segmentando en sus diferentes dimensiones. En efecto, la práctica social no es el resultado de una sumatoria de práctica económica, más práctica sociológica, más práctica politológica, más una práctica psicológica. Es simplemente una práctica que reconoce en sí misma articuladamente a un conjunto de dimensiones; por lo tanto, el gran desafío en relación al sujeto es que tenemos que desarrollar una capacidad de pensar la problemática del sujeto en toda su complejidad.

Quizás uno de los grandes desafíos que tienen en el plano metódico las ciencias sociales hoy día para contestar la pregunta de esta reunión, es precisamente que tenemos que romper no solamente con los límites disciplinarios, sino además encontrar una forma de organizar epistémico-metodológicamente la exigencia de un razonamiento de articulación entre dimensiones. El fenómeno del sujeto social es uno de los problemas desafiantes centrales si queremos entender lo que está pasando hoy día, y, sobre todo, si queremos saber qué puede pasar a partir de la coyuntura actual para no conformarnos con un diagnóstico.

Es lo mismo que trabajar con la historia como una especie de lógica iconográfica, para lo cual la historia se transforma en un icono que hay simplemente que reverenciar, pero que no podemos sino reverenciar. De lo que se trata ahora es ver cómo podemos no reverenciar ese icono leyendo su movimiento interno, esa potencialidad que no se muestra en productos o en cristalizaciones. Es el desafío epistémico de las ciencias sociales para ir más allá de la descripción morfológica, o de la simple relación de causa-efecto; esto es, de colocarnos en la tensión del presente en su exigencia de futuro. Desafío que no es exclusivamente axiológico o ético, sino epistémico porque supone resolver problemas categoriales, como algunos que mencionábamos a manera de ilustración.

Estamos en presencia de desafíos de naturaleza nueva, para el rescate del sujeto, de su conocimiento y el de la subjetividad, que presenta un déficit. Nos exige definiciones conceptuales profundas, lo que es parte de los retos que nos hereda el siglo XX cuando pensamos que la historia se construye. Y que se construye por sujetos, sujetos que se despliegan constantemente de diferentes formas, que reconocen muchos tiempos y espacios, a la vez que no hay sólo un sujeto, sino una multiplicidad de sujetos, para lo cual tenemos escasez de conceptos.

Quizás lo dicho nos remita a una discusión de otro orden. Uno de los grandes desafíos que podemos estar asumiendo con-

siste en pensar en este tipo de problemas, lo que supone poner atención en algo tan elemental como lo siguiente: pensar en cuáles son las formas para organizar el razonamiento en lugar de encerrarnos en la acumulación de grandes teorías de la historia o de los actores sociales, si estamos de acuerdo en que más grande que cualquier teoría es la inspiración epistémica para saber colocarse ante la historia.

Saber pensar la historia nos remite a la idea genial, que viene de Gramsci, cuando sostenía que una de las grandes contribuciones del marxismo había sido crear una ciencia capaz de crecer con la historia. Con lo que se rompe con la concepción de sistemas rígidos que se tienen que ir trasladando, con todos sus riesgos de obsolescencia, en cuanto las realidades van cambiando en direcciones no previsibles.

Desarrollar nuestra capacidad para colocarnos no sólo desde el contexto, sino ante el contexto. Creo que es un desafío tanto en el plano de la investigación como en el de la educación, esto es, de la formación. Formar gente capaz de pensar su momento, no de explicarlo, la explicación viene después, ya que si es capaz de pensar, podrá explicar; por cuanto se capacita a la gente en explicar, en circunstancias que a veces esa capacidad de explicar anula la capacidad de pensar. En este momento, frente a realidades tan complejas que no están claramente sometidas a leyes, es fundamental asumir este desafío epistémico que tiene indudables consecuencias de carácter ético.

En definitiva, si se tratara de decir quién es el invitado de piedra de todas estas reflexiones, de todas estas disquisiciones, podemos decir que es la conciencia histórica. La pregunta entonces es: ¿en estos momentos tenemos conciencia de lo que estamos viviendo?, ¿tenemos conciencia de lo que es vivir en el México de hoy?, ¿hay conciencia de lo que es la Argentina de hoy? ¿hay conciencia de lo que es vivir en el Chile posterior a la dictadura? ¿Hay conciencia? Hay conocimiento antropológico, económico, geográfico, pero todo ese conjunto de disciplinas ¿responden la pregunta?, ¿sabemos en qué momento histórico vivimos? Es la pregunta que no podemos dejar librada simplemente a la metáfora; tenemos que saber abordarla.

No tiene sólo una puerta de entrada su respuesta, pero es fundamental encontrarla porque la relación entre conocimiento y conciencia, que subyace a lo que decimos, es una piedra angular para entender el presente en función de un futuro, y de no confundir el momento con la historia en su despliegue, de no confundirla con una concepción de probabilidades que se van a dar. Porque está llena de espacios indeterminados, imprevisibles, entre los cuales el hombre construye o logra construir. Pero, cada vez que se formula la pregunta: construye, pero ¿quién?, ¿el que sabe, el erudito?, ¿el especialista?, No, el que construye es el que tiene necesidad de construir, y quien tiene necesidad de construir es el que tiene necesidad de realidad; porque tiene necesidad de ser sujeto.

De ahí que lo expresado se vincule con esa dicotomía central de la relación entre conocimiento y utopía; pero no con el discurso sobre la utopía sino con la incorporación de la utopía en la constitución misma de las formas de construcción del conocimiento científico. Representa uno de los retos importantes que enfrentamos para dar cuenta del contexto histórico, de manera de poder avanzar en sugerir líneas de respuesta a la pregunta polémica y medular que nos han formulado los organizadores de este evento. Muchas gracias.

PERSPECTIVAS Y NUEVOS HORIZONTES PARA LAS CIENCIAS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA*

HORACIO CERUTTI GULDBERG
Centro Coordinador y Difusor de
Estudios Latinoamericanos, UNAM

Muchas gracias Johannes y Magaly por la invitación. Los felicito por haber organizado este evento con una interrogante: ¿Existe una epistemología latinoamericana?, que para mí, como para muchos de los que estamos aquí, ha sido fundamental durante años. Creo que es muy importante que no solamente nos reunamos para discutir ahora, sino que impulsemos una reflexión continuada sobre este asunto. Hemos visto aquí la fecundidad que pueden tener este tipo de discusiones y, además, la urgencia y la necesidad de que este debate se lleve adelante.

Quiero aprovechar esta oportunidad para compartir con ustedes las reflexiones fundamentales de un libro que acabo de

* Agradezco a Lucina Olmos la reproducción de la mitad de este texto.

terminar, cuyo tema central remite de manera directa a las preocupaciones de este simposio. En este libro examino el modo de proceder del filosofar latinoamericano desde una perspectiva epistemológica y buscando determinar su especificidad. Y este filosofar no puede ejercerse a cabalidad si no es en un quehacer multidisciplinario, en el cual las ciencias sociales ocupan un papel preponderante, por así decirlo inspirador, preparatorio y hasta propedéutico. Voy a referirme a mi libro sólo como un modo oblicuo de tratar el tema que me ha sido asignado y aprovechándome de esa coincidencia en preocupaciones –seguramente no fortuita–. En realidad, compartir estas reflexiones y haber escrito este libro es una manera de festejar treinta años dedicados a la docencia e investigación sobre filosofía latinoamericana. Espero que sean los primeros treinta años, porque pienso seguir activo varios años más.

Antes de entrar de lleno a expresarles el itinerario central de la reflexión que artícula este libro, quisiera apartar, quitar de en medio, ciertos fantasmas que podrían de alguna manera confundir la reflexión y hacernos perder el tiempo en lo que me parece que no nos conduce a ninguna parte. Por ejemplo, la expresión filosofía latinoamericana tomada en su sentido literal me parece que es una contradicción en los términos. De alguna manera como si postuláramos en sentido fuerte una física mexicana o una matemática brasileña. De verdad no me subiría a un avión o a un barco que estuviera calculado con matemática brasileña o física mexicana o algo así... Más bien, hay que tomar la expresión en su sentido histórico. Históricamente, la expresión filosofía latinoamericana remite al modo de reflexión o al modo de practicar la filosofía entre nosotros, por lo menos en los últimos doscientos años, aunque a lo mejor se podría extender hacia atrás mucho más.

A propósito de esta aclaración terminológica, que podría ser válida también para la reflexión que esta aquí sobre la mesa acerca de una presunta epistemología latinoamericana, creo que hay

que flexibilizar los términos. Pensar en la filosofía no como una actividad del pensamiento que surge y se presenta desde el inicio con carácter universal, sino más bien como una expresión del pensamiento que tiene aspiración hacia la universalización. Es decir, en lugar de afirmar que la filosofía es universal, diría –distinguiendo entre filosofía y filosofar– que el filosofar es universalizable. Así ya no tendríamos tantos problemas con la expresión. La filosofía surge en una situación latinoamericana de hecho, pero con aspiración de valer en todo lugar y en todo tiempo. Si lo logra o no, es otro problema. Lo mismo pasa con la física, con la matemática, etc. Entonces apartamos el primer problema acerca de esta terminología, filosofía o epistemología latinoamericana. En segundo lugar, quiero decir que en mi opinión, después del derecho a la vida, que es un derecho fundamental, y casi diría después pero acompañándolo inmediatamente viene un segundo derecho sin el cual el derecho a la vida quedaría muy restringido y amputado. Este derecho es el derecho al ejercicio propio de la razón. Derecho complementario al derecho a la vida. Conste que no digo derecho al ejercicio de la razón propia, sino derecho al ejercicio propio de la razón. Es decir, una razón que tiene caracteres comunes para los seres humanos, sean varones o mujeres, sean de este siglo o de otro, sean de este lugar o zona geográfica o de otro, de otra cultura, etcétera. Nosotros tenemos el derecho a hacer un uso propio de la razón, diríamos con un estilo propio si se quiere, en la medida en que seamos capaces de reconocer este estilo y de justificarlo también conceptualmente.

Sobre la base de estas dos aclaraciones previas, quisiera expresar aquí a grandes rasgos cuál ha sido el itinerario de la reflexión que articulo en este libro que acabo de terminar. Supongo que podría ser algo así como la oportunidad de experimentar desde dentro, o por lo menos más o menos desde dentro, cómo se hace o cómo se puede hacer un filosofar latinoamericanista. En otras palabras, lo que a mí me preocupa aclarar y eso es

justamente lo que entiendo por epistemología, es cómo se produce o cómo se ha producido el conocimiento filosófico en la región.

Antes de entrar a bosquejar este itinerario, quiero mencionarles dos condiciones que me puse a mí mismo cuando inicié el trabajo sobre este libro, porque son dos condiciones que se enuncian muy facilmente, pero cumplirlas más o menos acabadamente me ha costado un esfuerzo verdaderamente denodado. La primera, ha sido hablar o escribir, y en este caso hablar y exponer, en un lenguaje accesible; en un lenguaje que no se refugie, en la medida de lo posible, en la jerga técnica. ¿Por qué? En primer lugar, porque creo que la filosofia tiene que llegar a los públicos más amplios posibles y, en segundo lugar, porque sospechaba que refugiándose en la jerga técnica a lo mejor se estarían encubriendo ciertas dificultades de la argumentación, cierto vacío de la argumentación que la misma terminología bien utilizada disimula. Entonces, en primer lugar hablar en un lenguaje que se entienda y si no se entiende, prestarse a la discusión y al debate para que se pueda aclarar qué es lo que se quiere decir. Porque la reflexión filosófica tiene que ser en primera instancia una comunicación cumplida, no puede ser un soliloquio o un monólogo donde sólo alguien piense maravillas pero no sea capaz de transmitirlas. En segundo lugar, la otra condición autoimpuesta, apelar siempre inicialmente a la tradición cultural que me es más cercana e irme apartando de ella en círculos concéntricos. Si para citar a una fuente puedo citar a un autor mexicano, empezar por citar a un mexicano. Si no, a un latinoamericano o a un africano o a un asiático. Y si al final de todo esto no queda de otra, a un autor gringo o europeo. Con esto trato de invertir lo que es el hábito constante. Porque el hábito requiere comenzar por el recurso de autoridad y el recurso de autoridad, generalmente por el tipo de desarrollo cultural seguido por la historia de la humanidad, ha tenido su centro en los países hegemónicos, en los países que han sido metrópolis. Uno comienza una clase de

filosofía y pronuncia el nombre de Wittgenstein o pronuncia, qué se yo, el nombre de Tomás de Aquino o el nombre de Rorty, y para los asistentes la clase va en serio. Pero, se dice Vasconcelos o Ricaurte Soler y el público piensa: concedámosle que siga hablando, a ver si lo que dice vale la pena.

En fin, éstas son mis dos condiciones y la pregunta central es sólo una: ¿cómo ha sido posible filosofar desde nuestra América? La respuesta, después de darle muchas vueltas, se condensa en una sola fomulación. Esta formulación dice: el filosofar desde nuestra América ha sido posible pensando la realidad a partir de nuestra propia historia, crítica y creativamente, para transformarla. Todo el trabajo que hago en este libro es explicar cada una de estas cuatro partes de la respuesta, porque finalmente, ¿qué quiere decir pensar nuestra realidad?, ¿qué quiere decir hacerlo a partir de nuestra propia historia?, etcétera.

Enunciar así la respuesta no es suficiente. Hay que aclarar los términos de la misma y mostrar cómo opera el argumento en que se inscribe. Aquí está toda la dificultad de la justificación epistemológica de un filosofar latinoamericanista. Dificultad, porque este itinerario de la respuesta, no es un itinerario lineal. Al momento en que se quiere empezar a aclarar el sentido de pensar o de realidad, es menester hacer referencia, necesariamente, a las otras tres partes de la respuesta. Lo mismo sería si se empezara por el final. Ocurre que hay una especie de círculo hermenéutico, aunque me resisto a pensar esto como círculo hermenéutico, dado que no apelo a ninguna precomprensión existencial. Es decir no estoy apelando a ninguna carga del sujeto interlocutor para que me entienda qué es lo que quiere decir realidad o pensamiento o crítica antes de comenzar. Al contrario, lo que estaría pidiendo es que, aunque estas palabras son las palabras que usamos en el lenguaje cotidiano, me den tantita chance a que explique cada una de las cuatro partes para que no me vayan a estar decodificando los términos en su sentido cotidiano. Si no, no vamos a avanzar en lo que realmente queremos avanzar. Es decir,

hay una cierta firma de un cheque en blanco donde todo mundo tiene que saber que hay que tomar en cuenta todas las partes de la argumentación, pero no necesariamente incluye esta precomprensión existencial. Al contrario, sería como poner entre paréntesis esa precomprensión para que haya un estado de apertura; a ver lo que quiere decir este señor con estas palabras que está aquí proponiendo.

Pensar la realidad es como una consigna permanente para toda la tradición latinoamericanista en filosofía, por lo menos desde la generación del 37 del siglo pasado hasta nuestros días. Siempre la misma consigna, siempre la misma bandera. En nombre de un pensamiento que es capaz de dar cuenta de la realidad, se repudian proyectos, se dejan de lado alternativas o se asumen posibilidades que parecen muy importantes. El problema es que en toda esa tradición no hay una aclaración cuidadosa de qué significa pensar la realidad, ¿cómo se hace?, ¿a qué realidad se está haciendo referencia? Es interesante que uno se pueda ubicar en el seno de esta tradición y hacer ese trabajo, el trabajo que falta. Decir que hay que pensar la realidad, ya está dicho. Lo que no está aclarado es ¿qué realidad y cómo pensarla? Éstas son las preguntas que me hago. A partir de ahí, ¿cuál es la realidad que tendríamos que pensar?, ¿cuál es esta realidad objeto de la reflexión filosófica?, si es que se puede afirmar que la filosofía tiene objeto. La respuesta sería doble. En primer lugar, es toda la realidad. Porque la filosofía tiene en la región, y ha tenido al nivel de la tradición filosófica mundial, una vocación holística, una pretensión de pensarlo todo y de pensar en todo. Así que, en primera instancia, no habrá limitaciones. Sin embargo, cuando uno analiza con más cuidado la realidad específica y el recorte de la realidad sobre la cual se centra la preocupación latinoamericanista, advierte que se restringe significativamente a la que podríamos llamar realidad sociohistórica. Ésta es la realidad eminente sobre la cual se quiere trabajar. No excluye pensar en el Big-Bang, no excluye pensar en los niveles de manifestación inicial de la vida biológica, no excluye pensar en la evolución, etc; pero lo que se hace es centrar el problema en la realidad sociohistórica. Y, vean ustedes, en lo poquito que llevo diciendo en todo momento me he estado afirmando o apoyando en lo que ha planteado la tradición filosófica latinoamericana. Quiero decir que la segunda parte de mi respuesta ya está implícita aquí; porque la segunda parte de mi respuesta dice: a partir de la propia historia. Enseguida me voy a referir a eso. Nada más llamo la atención: ya está presente esa segunda parte.

Ahora supongamos que concedemos en primera instancia que esa realidad a pensar es la realidad socio-histórica: ¿cómo se la puede pensar y qué significa pensar? Creo que aquí hay que enfrentar una primera gran dificultad. En esta parte de mi reflexión, al primer obstáculo lo he denominado "la ilusión de la transparencia". Esta ilusión alude a la idea completamente ingenua de que es posible acceder a la realidad de manera inmediata, es decir sin mediaciones. Fíjense ustedes las consecuencias que tiene esta ilusión gnoseológica. Si puedo acceder a la realidad –a esta realidad socio-histórica o a cualquier otro nivel de realidad–, de manera inmediata, también podría decir en un momento determinado "tengo la realidad en mi mano" o "la verdad de la realidad", cualquiera que sea la interpretación de verdad que asumamos en este momento; quien no esté conmigo está contra mí. Es la ilusión de la transparencia que se manifiesta así a nivel del conocimiento. Constituye el fundamento de todos los dogmatismos. Dogmatismo primero epistemológico, pero posteriormente de manera casi directa se convierte en dogmatismo político, en dogmatismo ideológico, etc., y conduce de manera insensible a abandonar el nivel de la racionalidad e imponer la fuerza. Como tengo la razón y los que están contra mí no la tienen, como tengo la verdad en un puño y los que están contra mí no tienen la verdad en un puño, con el puño les impongo la verdad y la realidad que me parece que hay que imponer. ¿Cualquier parecido de esto con, por ejemplo, la auténtica democracia en este mundo, es pura casualidad?

¿Cómo se puede combatir la ilusión de la transparencia? Cayendo en la cuenta de que el acceso a la realidad siempre es mediado. Mediado, ¿por quién? En primer lugar por el lenguaje. Hay código lingüístico que está mediando entre el sujeto y la realidad. Pero, además, mediado por el inconsciente, mediado por la ideología, mediado por teorías o elaboraciones conceptuales anteriores, etcétera.

Si hay todas estas mediaciones que están por lo menos complicando el acceso a la realidad, el acceso conceptual a la realidad, ese acceso es imposible o completamente relativizado. ¡No! No es imposible. Ese acceso es posible en la medida en que tomemos conciencia de las mediaciones, en la medida en que las controlemos racionalmente y en la medida en que permitamos que la percepción ajena corrija nuestra propia percepción, porque si no damos chance a eso no hay posibilidad de corrección ninguna en el acercamiento a la realidad.

Disculpen que tenga que ir a toda carrera aquí, mostrando cuanto más el menú de mi itinerario. Supongamos que ustedes me aceptan esto, que estas mediaciones tienen que ser tomadas en cuenta, que tienen que ser trabajadas, que hay códigos de acceso, etc. Me atrevería a añadir que hay mediaciones privilegiadas. ¿Cuáles son?, ¿cuáles son las mediaciones privilegiadas para que la reflexión filosófica pueda acceder a la realidad socio-histórica? Ni más ni menos que el trabajo de las ciencias sociales. La reflexión filosófica no puede acceder en forma directa a la realidad socio-histórica. Tiene que acceder necesariamente a través de los aportes de las ciencias sociales y esto se puede documentar de manera empírica y de modo transparente en América Latina. Los momentos en que la filosofía ha sido más fecunda en América Latina han sido aquellos en que se ha apoyado de una u otra manera en las ciencias sociales; llámense esas ciencias economía, historia, sociología, etc. Es decir, usando lenguaje tradicional podríamos decir que las disciplinas de las ciencias sociales se convierten en ciencias auxiliares de la reflexión filosófica, o de otra manera se podría decir que la filosofía no puede operar como filosofía primera, sólo que opera necesariamente como un reflexionar a posteriori de lo que plantean las ciencias sociales, otras ciencias también, pero básicamente las ciencias sociales, antropológicas.

Por último, hay que tratar esta primera parte en oposición a lo que podríamos denominar la reflexión filosófica academicista, la cual habla muy suelta de cuerpo de una pureza filosófica o de una filosofía pura, como si la filosofía estuviera en el limbo. Hace falta caer en la cuenta de que la filosofía no solamente no está en ningún limbo, sino que los sujetos filosofantes son diversos por su condición social, por su género, etc. No es lo mismo ser filósofo que filósofa; no es lo mismo ser filósofo en una condición social de élite, a ser filósofo 'de la raza', de la base de la sociedad. Esto nos lleva a plantearnos desde dónde se filosofa. Es una cuestión que el pensamiento latinoamericano vio con toda claridad, sobre todo en los últimos veinticinco o treinta años. Desde dónde se construye un conocimiento –en este caso el conocimiento filosófico–, es decisivo para la constitución misma de ese conocimiento. ¿Por qué? Porque hay áreas de la realidad que se visibilizan desde una cierta posición y otras que permanecen invisibilizadas. La filosofía latinoamericana tiene que asumir explícitamente ese desde dónde y tiene que incorporarlo como parte de su propia reflexión. Con esto adelanto un punto que es constante en todo este itinerario.

Uno de los problemas centrales, dificultad epistemológica central, es decir dificultad para construir el filosofar en esta situación específica en que estoy hablando, y es que permanentemente hay que estarse moviendo y desplazando en dos niveles: lo que es propiamente filosofar y lo que es la reflexión sobre el filosofar. Brinda un carácter a la reflexión como sincopada, como si se fuera frenando. Se avanza un pasito y hay que regresar para ver qué es lo que se avanzó y cómo se avanzó. Siempre hay que estarse manejando combinadamente a nivel discursivo

y metadiscursivo, filosófico y metafilosófico; justificando lo que se está haciendo a cada paso.

Supongamos de nuevo que, con lo que he dicho, algo se aclaró acerca de ese pensar la realidad. ¿Cómo hacerlo a partir de la propia historia? Lo primero que habría que decir es que hay una relación, a mi juicio, necesaria entre filosofía e historia de la filosofía. Esta relación es negada por la filosofía académica. Lo que la filosofía académica parece mostrar de manera explícita es que hay una relación necesaria entre historia de la filosofía y filosofía. Para hacer historia de la filosofía hace falta ser filósofo. Pero, para ser filósofo no es necesario ser historiador de la filosofía. Lo que voy a afirmar en esta segunda parte es que esta relación sí es indispensable, sobre todo en países dependientes o coloniales como los nuestros. ¿Por qué? Porque en países dependientes o coloniales como los nuestros lo que se ha hecho es un esfuerzo sistemático para borrarnos la memoria histórica y con esa memoria histórica se nos ha borrado la historia filosófica.

Uno podría decir: aquí estamos en un caso un tanto diferente al de las ciencias. La química en este momento no necesita conocer lo que hacían los alquimistas. En el caso de la filosofía también podríamos decir que es algo semejante, porque si quiero la respuesta ética al problema del aborto ¡qué me importa lo que pensaba Tomás de Aquino sobre el sexo humano! Puede ser un dato ilustrativo interesante, pero no pertinente para responder. Lo que he hecho es detenerme en lo que llamo la dificultad, el obstáculo a brincar en esta sección de mi reflexión. Lo he llamado el antimodelo historiográfico paradigmático; es decir, una manera de hacer filosofía latinoamericana que, en primer lugar, no da cuenta del proceso histórico filosófico en la región de modo adecuado y, en segundo lugar, se ve imposibilitada de seguir pensando a continuación. Y ¿cómo se podría caracterizar este modelo de manera muy rápida? Llegan los conquistadores españoles en 1492 a la región. Lo que había aquí en materia de filosofía

no se sabe. Estamos 500 años después. Pero, incluso 20 años después de la llegada, ya no se podía decir casi nada, porque los testimonios estaban destruidos y no solamente los testimonios, sino que los sujetos también estaban en buena medida destruidos. No se puede saber propiamente hablando según este modelo historiográfico si hubo o no filosofía antes de la llegada de los españoles. En todo caso el trauma de la conquista es tan grande, y abre una grieta tan profunda, que no se puede sortear. Por lo tanto, lo único que se puede afirmar con evidencia empírica es que la filosofía llega después de 1492.

La filosofía llega como producto de importación terminado, acabado. Se lo trae de Salamanca, se lo mete aquí en las universidades de la región y lo único que queda es repetir esa filosofía en el mejor de los casos y, en el peor, deformarla; o sea, repetirla malamente y hacer una mala copia de lo que era un original muy bueno y que funcionaba perfectamente allá. Segunda consecuencia, la filosofía es una actividad académica exclusivamente, es un trabajo para las universidades o para los seminarios; ésa es su única vida institucional. Fuera de eso no hay posibilidad de que se hable de filosofía. Tercera consecuencia, la filosofía es un producto típicamente occidental que se arraiga mal en estas costas. La cuarta consecuencia, la filosofía aparece como un pensamiento prácticamente monolítico, que cubre todo lo que es esa noche oscura de la colonia, pensada entre nosotros por esta historiografía como si fuera la Edad Media entre la Grecia clásica y el llamado Renacimiento. En esa oscuridad lo único que realmente hay es un pensamiento hegemónico llamado escolástica y habrá que esperar hasta finales del siglo XVIII para encontrar algunos atisbos de Ilustración, la cual, por otra parte, nadie sabe cómo llega aquí. Porque llega de contrabando. Estaba prohibido ese pensamiento. Llega como fayuca digamos y con esa fayuca no se sabe tampoco qué hacer. Llega, la recibimos, la leemos a escondidas y la utilizamos como se pueda y así se sigue el proceso. Fuimos escolásticos, porque nos dijeron que había

que ser escolásticos. Después fuimos ilustrados, nadie sabe por qué. Después románticos. Terminaremos siendo positivistas. Se dibuja un panorama gris, donde hay movimientos hegemónicos que se van siguiendo etapa por etapa. Nadie sabe por qué se deja de ser una cosa y se pasa a otra, salvo la importación de una nueva moda. Siempre por este mecanismo como de oleadas. La ola surge muy fuerte donde se genera, en Europa, y cuando va llegando a estas costas, llega muy diluida. Lo que se practica es muy superficial, muy de repetición, muy insuficiente, no hay fuerza teórica propiamente hablando.

Después de ese panorama que llega hasta el positivismo, hay una reacción espiritualista antipositivista de los años treinta para acá. Y más o menos a mediados de siglo, la década de los sesenta del siglo XX, como por arte de magia, se abre una especie de abanico pluralista de posibilidades. Se pueden elegir, como si fuera en un supermercado, -ismos. Se puede ser partidario del existencialismo o del neotomismo o del marxismo o del idealismo o del historicismo. Sin ninguna coherencia se elige esto o aquello. Hay libertad de elegir entre plurales posibilidades filosóficas. Sé que estoy caricaturizando ese desarrollo historiográfico, pero créanme que cuando uno analiza con detalle, palabra más, palabra menos, el panorama es éste. Es más, en este libro me baso en una síntesis excepcional hecha por uno de los filósofos más importantes de este siglo en América Latina, el peruano Augusto Salazar Bondy. Construye toda su interpretación en un libro clásico: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* En la primera parte, que se llama el proceso, nos dice: "ésta es mi interpretación del proceso filosófico en América Latina". Pero, esta manera de ver las cosas va a condicionar todo su análisis, muy valioso por otra parte, pero muy insuficiente como ya se ha visto con el correr del tiempo.

Ahora bien, ¿cómo se puede hacer para superar este antimodelo paradigmático? Porque a partir de él se esteriliza el

filosofar presente. ¿Cómo filosofar? ¿Simplemente esperando que caiga alguna mercadería de importación y repetirla o en todo caso deformarla? Es mucho de lo que se ve en nuestra formación universitaria. Se pone de moda el existencialismo o se pone de moda el estructuralismo, etc. Es decir, somos sin saber por qué althusserianos, después gramscianos, después wittgensteinianos, después posmodernos y nos matamos por Lyotard o por Vattimo y nadie sabe ni por qué. Finalmente, con el agravante de que la manera de enseñar historia de la filosofía en las universidades es el eje vertebral en la enseñanza de la filosofía, pero está completamente divorciado de lo que son las materias sistemáticas dentro de la filosofía. No se sabe, por ejemplo, cómo conectar ética con historia de la filosofía. Por otro lado, la mayoría de los profesores que dictan en las universidades historia de la filosofía no son historiadores profesionales de la filosofía. Es dramático en los cursos de historia de la filosofía que salvo casos muy excepcionales, no son historiadores de la filosofía los profesores. Lo que se hace comúnmente es que un profesor, que es un poco todólogo, busque un manual, algunos textos fuentes y ya está. Con eso ya hiciste un curso de filosofía medieval o lo que fuere. La filosofía cortada en cachos y de América Latina nada. Esto viene a repercutir también en la reflexión filosófica latinoamericanista. ¿Cómo podría enfrentarse este antimodelo? Construyendo un modelo o contramodelo de interpretación alternativa. Sólo así es dable advertir una doble tarea, porque hay que filosofar y al mismo tiempo construirnos una visión historiográfica de la historia de la filosofía; es decir, ser historiadores de la filosofía para poder filosofar. Creo que este trabajo hay que hacerlo. No quiero decir que la misma persona tenga que hacerlo. Hay necesidad de equipos para hacer ese trabajo. Pero, no me cabe la menor duda de que si no contamos con una visión adecuada y pertinente de lo que ha sido nuestro pasado histórico filosófico, difícilmente vamos a poder filosofar a partir de ahí, para estar de acuerdo con esas tradiciones, para prolon-

garles esa reflexión o para estar en desacuerdo, pero con conocimiento de causa.

Conviene, entonces, enfrentarse a cuestiones vertebrales. Por ejemplo, la cuestión del inicio de la filosofía en esta región. No se puede eludir este problema. ¿Cuándo comenzó la filosofía aquí? ¿Comenzó cuando se funda la primera universidad y entonces la filosofía de Salamanca pasa a ser filosofía enseñada aquí?, ¿o había filosofía antes? Este es un problema central. Ahora resulta que para saber si había filosofía antes hay que saber qué estamos entendiendo por filosofía. Necesariamente hay que adelantar una definición de la filosofía. ¿Qué ocurriría si uno aceptara como definición de la filosofía, que la filosofía es "un esfuerzo por pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla"? ¿Qué concluir respecto del pensamiento aborigen? Si a esto le añadimos "y que se enseña y se transmite institucionalizadamente para que otros también puedan hacer este tipo de reflexión". También se lo practicaba. Filosofía se dice quizás de la misma manera, pero se práctica con estilos específicos. Hay derecho al ejercicio propio de la razón en diferentes circunstancias históricas. ¿Qué ocurriría si uno tomara en serio la hipótesis de la historiografía tradicional de que el trauma de la conquista rompe completamente la continuidad con las reflexiones anteriores? Sencillamente que si uno es coherente con esa tesis, no podría explicarse por qué persiste la cosmovisión previa a la conquista en las barriadas de Lima a finales de los sesenta, –conformando un caldo de cultivo en el que después va a entrar a saco y de manera violenta Sendero Luminoso, pero un caldo de cultivo mesiánico, cuya única manera de aprehenderlo es remontándose a la antigua cosmovisión del Tahuantinsuyu–. Si de verdad se hubiera cortado, esa continuidad histórica, eso sería impensable. Otro ejemplo podrían ser los comunicados del Frente Zapatista. Aquí hay algo que es más fácil entenderlo si uno trabaja con la lógica implícita al *Popol Vuh*. ¿Y dónde quedarían, por otra parte, las reflexiones sobre

los tojolabales que hace Karl Lenkersdorf en su último libro? Esa hipótesis, por lo tanto, difícilmente se puede sustentar, porque de alguna manera hay sobrevivencias, o sea, continuidad, la cual se constata cuando uno empieza a rastrear en serio en todas las sublevaciones indígenas desde Túpac Amaru hasta el zapatismo. Pensamiento sobre la realidad que no es un pensamiento acuñado académicamente; por supuesto que no, pero es un pensamiento o un contrapensamiento respecto del cual otras manifestaciones de pensamiento se están ejerciendo. La manera de reconstruir la historia de la filosofía empieza a cambiar mucho, porque ya no se puede recluir sólo en lo que se produce en las universidades o en los seminarios durante la época colonial, sino hay que ver cómo ese pensamiento institucional está en contraposición con otro pensamiento marginado, incivilizado pero que es opuesto, y que están necesariamente trabajando en contra de él o a partir de él o tergiversándolo, etc. Este panorama gris donde fuimos escolásticos, después ilustrados, quedaría destruido y aparecería otro más matizado en el cual la escolástica sería la filosofía hegemónica, pero no la única. Los negros cimarrones tuvieron su manera de pensar y se rebelaron según su manera de pensar. Los indígenas la suya y se rebelaron según ella. Una manera de pensar compleja, la cual incluye dimensiones religiosas, políticas, etc. De aquí empezará a surgir una historia muy distinta de la filosofía en la región. Una historiografía que hace historia de la filosofía, pero apoyada en los resultados de los trabajos antropológicos, históricos, semióticos, etc., de los cuales ya disponemos.

Otra cuestión me parece fundamental. La filosofía académica se ejerce, y no solamente se ejerce sino que se expresa, se construye y repercute en la sociedad sobre todo, digamos a partir de la Colonia, de la llamada Colonia hasta acá, de acuerdo a las posibilidades que brinda la relación entre los filósofos y el Estado. A tal punto que uno no se puede explicar, por ejemplo, la figura de un Vasconcelos si no fuera por sus cercanías y por sus

lejanías al Estado revolucionario mexicano. No podría haber sido el Maestro de América y no podría haber incidido como incidió en la SEP, si no hubiera sido a través de esa relación. Este aspecto de la relación de los filósofos, de los productores de filosofía –en el caso de los profesionales sobre todo– con las posibilidades que el Estado abre o cierra, es fundamental para reconstruir esta historia filosófica.

La tercera parte alude simplemente al hecho de que la obra filosófica se realiza plenamente cuando hay recepción crítica. Si no la hay, ahí se queda. Lamentablemente, nuestra vida intelectual se ha caracterizado por la ignorancia de lo que se produce en el cubículo de al lado; eso lo sabemos todos. Entre leer lo que escribe el colega de junto, criticarlo y permitirle que modifique lo que está haciendo y ponerse a leer el último grito de algo que apareció no sé dónde y que se dice que hay que leer, siempre se decanta por este último. ¿Será una especie de actitud malinchista congénita, según la cual cualquier cosa que venga de afuera es mejor que lo que se produce aquí? Si no hay esta culminación crítica, no hay posibilidad de acumulación del conocimiento, no hay posibilidad de que la crítica sirva como estímulo para la creatividad. Una crítica que se agota en la crítica no es coherente consigo misma. Su primer sentido es autocrítica, para incrementar la creatividad.

Siempre jugando con dos elementos que son fundamentales. Un proceso de metaforización curiosísimo. La filosofía, sobre todo la filosofía académica, siempre ha repudiado de su seno la metáfora. ¿Por qué? Porque la metáfora significa polisemia y en realidad el concepto filosófico es un concepto que se pretende unívoco. Cuando digo mesa, todo el mundo tiene que pensar mesa, no puede pensar altar de los sacrificios, tiene que pensar mesa, ¿sí? Resulta que si se rastrean los discursos efectivamente habidos de filosofía, lo que abunda de manera abrumadora son metáforas, hasta abuso de metáforas. Entonces, ¿qué hacemos con las metáforas? Nada más lo planteo, si quieren después con tiempo en el debate

lo desarrollamos más. Otro elemento que me parece muy claro en América Latina es lo que llamo, no sin espíritu alburero, una dialéctica interrupta. ¡Sí!, porque es una dialéctica sin síntesis, no hay coito digamos. A lo más que se llega es a pares opuestos que permanecen siempre así. No es que sea un continente hegeliano como se dice, es que ni a Hegel llega. También, si quieren, enseguida entramos a ese debate.

La sección cuarta me interesa nomás también esbozarla. ¿Para qué se piensa finalmente? Se piensa para transformar la realidad. Se ansía conocer la realidad para transformarla. Es lo que decía Marcuse, se piensa por necesidad. Lo que me preocupa es que esto suena demasiado –por lo menos en una primera aproximación en este itinerario que estoy reseñando–, a la tesis once de Marx sobre Feuerbach; no basta con interpretar la realidad, sino que hay que transformarla. Pero, no está pensado esto desde el marco de la tesis once de Marx sobre Feuerbach y a mí me gustaría que no se pensara desde ahí. ¿Por qué? No por miedo a ser tachado de marxista, no por miedo a que se caiga mi argumentación junto con los ladrillos del muro del que se hablaba esta mañana, sino que en toda la reflexión latinoamericanista, desde los mayas hasta ahora, lo que se ve es que se piensa la realidad para transformarla. Ha estado esta preocupación expresa entre nosotros de manera permanente, siempre la preocupación ha sido pensar la realidad para transformarla; siempre se ha hecho aquí filosofía por razones prácticas. Por eso incluso se ha descalificado el pensamiento latinoamericano, porque se decía que no había una filosofía, que no había una metafísica, que no había una construcción de un sistema básico. Aquí estaban preocupados por hacer revoluciones de la Independencia, se requería filosofía; estaban preocupados por hacer constituciones, por inventar nuevos países, había que hacer filosofía; estaban preocupados en inventar ciudadanos para esos nuevos países y había que hacer el sistema educativo, había que hacer filosofía. Siempre la filosofía fue filosofía práctica, filosofía de la educación, filosofía de la política, filosofía del arte, etcétera.

Es lo que podría expresar en una visión panorámica y a vuelo de pájaro con al ánimo de haberles aportado algo y de recibir sus preguntas. He tratado desde una filosofía reconceptualizada de reconceptualizar epistemológicamente a las ciencias sociales y viceversa. La realidad así lo exige. ¡Muchas gracias!

CULTURA, VALORES ÉTICOS Y MODERNIDAD. HACIA UNA ETICIDAD LATINOAMERICANA

FRANCISCO PIÑÓN
Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

1. Nuestra "modernidad", hoy, tiene mezcla de muchos materiales culturales. No es, ni puede ser interpretada en una sola dimensión. Vivimos en un mundo viejo. Todos somos *contemporáneos* de todas las culturas. Somos hijos de griegos, como de Mesopotamia, al igual que herederos de las antiguas culturas de América. En nosotros confluyen ya, por lo menos a manera de reto, los acentos de la racionalidad y de la tecnociencia del occidente europeo, como las "intuiciones" y los "valores" de esas culturas que no tienen en el paradigma del método científico la medida de sus "humanismos". Por lo mismo, una *Filosofía de la cultura* no es sinónimo, sin anotar las diferencias, de una general *Filosofía del hombre* o, en términos de E. Cassirer, de una *antropología filosófica*. La *condición humana*, término tan querido por los filósofos existencialistas, no es la misma en todos los humanos. Ni siquiera en la *angustia* o en la *muerte*. Epicteto *sentía* las

cadenas, aunque éstas no le impedían "hermanar" ciertas esferas con la filosofía de Marco Aurelio. Las crisis, inclusive, no son las mismas. Nuestra sensación de ausencia de valores, y cierta decadencia en nuestra contemporaneidad, no tiene los mismos escenarios ni las mismas *formas mentales* con los que Dante, en su Proemio general a *La divina comedia*, diagnosticaba las crisis medievales, sobre todo cuando se preguntaba *en dónde y por qué* la humanidad había perdido el rumbo. En tiempos del medioevo, se sentía –y vivía– en una sensación de "comunidad". Era la "cristiandad", que proporcionaba "significados" y "seguridad" al habitante de los feudos, tanto como conflictos y litigios entre *trono y altar*, y controversias de competencia entre las dos espadas. Pero la *modernidad* rompe la quietud de todos los esquemas: el Dios viejo del antiguo cristianismo empieza a dejar vacíos los cielos de Bruno, de Schelling, mientras Hegel comenzaba a llenar de nuevos contenidos la idea, ya milenaria, de divinizar al hombre. Mientras Galileo fracturaba la física y la filosofía aristotélico-tomista, que presuponía una visión unitaria del Universo, en términos religioso-cósmicos, en el campo de la política se comenzaba a quebrantar, también, la nada idílica concepción de *un fides*, *una communitas*, *una potestas*, remembranza de la vieja *Pax Romana*.

Desde el principio de la *modernidad*, con el nacimiento de los nuevos "humanismos" y el "ensanchamiento" de nuevas tierras y nuevas "culturas", empezamos a notar, al mismo tiempo, nuestras diferencias. Era ya el principio de esa *mirada secular* con la que el hombre se veía a sí mismo y con la cual, también, detectaba que el mundo ya no podía gobernarse, como dijera Guicciardini, "a base de padre nuestros". Tal vez Dante intuyó, ya desde aquella época, el principio de nuestro drama moderno: el no saber compaginar nuestras diferencias.

Una filosofía de la cultura, por lo tanto, exigiría una lectura no monolítica, no una metafísica abstracta, fija, como si el *ser* no fuera, esencialmente, un *devenir* que es vivencia, determina-

ción, diferencia, sueño y utopía, mitos y realidad. No podemos quedarnos en una *filosofía de la cultura* en los límites de Spencer, como si *La decadencia de Occidente* fuese, al mismo tiempo, la decadencia de toda cultura humana. En todo caso, la cultura que "moría", o que Spengler o Toybee señalaban como decadente, no era todo lo que se podía considerar como "cultura de Occidente", sino, tal vez, sólo aquella cuya racionalidad se identificaba con los solos derechos de la "razón", o con el *eterno continuum* galileano, pero sin el *espíritu* con que G. Bruno incendiaba el Cosmos. Acordémonos que Weber pudo describir un mundo *desencantado* porque descubrió que el hombre había perdido el *sentido del misterio*. Ese mundo que ya, desde el siglo XVII, y parte del XVIII, era el *ordo naturae* y *código de la naturaleza*, pero cuya norma y criterio ya no era la *natura naturans* de la filosofía medieval, que por lo menos se inspiraba en la *Phronesis* griega, sino en los *números*, *figuras* y *movimientos* del racionalismo cartesiano y la *mecánica*, aunque revestida de *pasiones*, de la filosofía de Hobbes. Ese mundo *desencantado* era, ciertamente, *el mundo del hombre*, el que nos descubrió Maquiavelo, sin misterios, el de puras "fuerzas", porque ya empezaba a ser poseído por una ciencia, racional y técnica, que intentaba desplazar al *logos* griego y , en vez de paraíso en el más allá, ofrecía *efectividad*, *utilidad*, *utilitarismo* o, inclusive *libertad*, en el aquí y ahora. La eticidad grecolatina e iusnaturalista, de un Platón, de un Cicerón, de un Aquino, venía a ser suplantada por la ética del *hombre nuevo*, de un J. Stuart Mill, un A. Smith o un Bentham. Sabemos, por otra parte, que esa "cultura" –admirable en muchos de sus rubros y, por lo demás con tintes humanísticos y revolucionarios, también incluía o se prestó –según la interpretación de Heidegger y Marcuse, y antes de Kierkeggard–, una cultura del *dominio* y del *poder* como *instrumentum mortis*. Evidentemente fue una cultura que no tuvo en cuenta las "razones" de Pascal, la "persona moral" de Kant, la "eticidad" de Hegel, la "subjetividad" de Kierkeggard,

la dimensión del arte y de lo infinito de los románticos Schlegel, Goethe o Novalis.

Hoy tendríamos que propugnar una filosofía de la cultura que tenga en cuenta lo universal y lo particular, lo fáctico, lo fenomenológico, lo que *está ahí en el mundo* y *se me aparece* en los términos de Dilthey, de Husserl, de Scheler, de Heidegger. No una filosofía que encierre una *sola* definición de hombre, de cultura, de civilización, de humanismo, sino abierta a la "civilización de lo universal". Una cultura que no justifique todo lo mundano por ser *racional-real* en el sentido hegeliano de dejar que "aúllen los lobos", porque podemos caer en la fórmula de Spinoza del *non ridere, non lugere, neque detestari* (no llorar, no maldecir, sino comprender), porque entonces nuestra cultura será eminentemente positivista, a una sola dimensión, sin más ídolos que los de la racionalidad tecnocrática.

Hoy, es cierto, asistimos a la identificación, en el ámbito de las relaciones internacionales, entre *cultura* y *civilización*. Pero no debemos olvidar que *Cultura occidental* no es solamente información, dominio de la técnica, imperio del hombre sobre la naturaleza, eficiencia en la administración, globalización de la economía, sino que, también, el término *cultura* hereda la tradición griega de *paideia*, la *cultura animi* ciceroniana, la racionalidad del *bonus vir* y del *bien común* de la filosofía tomista, los "ideales" de la *Humanistas* de los renacentistas o el concepto de *formación humana* en el sentido de *progreso* de un Bacon, Puffendorf, Leibniz o Kant. Tradición europea que es, también, Renacentista y parte, al mismo tiempo, de esa *Racionalidad ilustrada* que, en este aspecto, no puede ser encerrada en los marcos de la *decadencia* de la filosofía de la historia de Spengler o en los tintes del pesimismo de Adorno o Horkheimer. *Cultura*, además, que en tierras americanas no es solamente los "experimentos" de Europa, al decir de O'Gorman, ni tan sólo los transplantes de la escolástica, ni el *credo secular* de las revoluciones jacobinas, ni el concepto de "democracia" del Estado-Nación

del liberalismo decimonónico. Es también eso, pero incluyendo, además, todo lo que el hegeliano-vasconceliano *espíritu* ha manifestado en las razas y pueblos de América.

Por otro lado, la clásica definición de E. B. Tylor, en su obra *Cultura primitiva*, al identificar *cultura* con *civilización*, orilló a una formación mental en donde *cultura* era simplemente sinónimo de *antropología* o *sociología*, pero quedando relegada, aun en su rico relativismo, a una teoría de los valores éticos.[1] Un *comtismo*, pues, antropológico. De la misma manera que, por la reflexión de un Hobbes o un Hume, se iniciaba una "filosofía" que pretendía ser tan solo *ciencia*, sin un *sistema de valores*, a no ser los que aparecían en los puros "conceptos" del lenguaje. No es extraño, por consiguiente, que esta clase de "cultura", la de quantums y paralelogramos, haya iniciado un *proceso de racionalización* en donde Weber radicaba –y explicaba– la creación de una parte de la cultura de Occidente.[2] Los "encadenamientos de circunstancias" de los que Weber hablaba, y que han tenido una "dirección evolutiva de alcance y validez universales", no creo que agoten otras manifestaciones éticas más profundas. Sobre todo aquellas que no pasan por la conciencia de racionalización, de administración burocrática, de organización y eficiencia instrumental.[3] El *saber científico* nunca será exclusivo del *saber racional*. Si la *tecno-ciencia* no sabe de los *mitos* que todavía pueden re-crear la naturaleza, la *intuición* milenaria de los pueblos podría, una vez más, volver a recordar que el *homo faber* se alimenta, también, de libros de caballería, y que el *homo oeconomicus* podría echar mano, si hubiera entendido una cultura integral, de los *sentimientos naturales* de un Adam Smith o de los valores ético-religiosos, esos que, posteriormente, fueron liquidados por el hedonismo materialista, se-

[1] Tylor E. B. *Cultura primitiva*, 2 vols., Ayuso, Madrid, 1981.
[2] Weber M. *Ensayos sobre sociología de la religión*, t. II, Taurus, Madrid, 1984.
[3] Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* I., Taurus, Madrid, 1987.

gún Weber, del capitalismo de la segunda revolución industrial. Cierto: si bien la cultura de occidente europeo nos ha dado la conciencia de *los derechos de la razón* y su *autonomía*, en sentido laico y secular, también ha producido sus límites y su condición trágica. Tal vez por eso asistimos a una alienación planetaria, aun en medio de nuestra racionalidad tecnocrática, siguiendo la línea interpretativa de Heidegger y Marcuse, en donde la vida, en muchas de sus facetas, se nos revela sin sentido o en una racional-irracionalidad.[4]

Por consiguiente, deberemos luchar por una filosofía de la cultura que no se encierre en el *Destino manifiesto* de aquellos que, como Thomas Jefferson, en 1786, intentaban una "confederación", con dominio anglo-sajón, para "toda América",[5] o como aquellos políticos norteamericanos que, en 1848, pensaban y ejercían políticas de ocupación, soñando un canal en Tehuantepec que fuese "prolongación del Misisipi" y que formase "un gran lago americano".[6] Hoy no nos podemos permitir una cultura de una sola *fides*, de una sola *Nación*, de una sola *potestas*, al estilo de las tres *instituciones* de Justiniano. Ni siquiera la "idea" del moderno *Estado-Nación*, cuando éste se encierra exclusivamente en los *derechos naturales de los individuos*, marginando –o a veces suprimiendo– los *derechos sociales* o *colectivos* de los pueblos originarios, esos que, tal vez, no supieron de *Iliadas* o de *Odiseas*, ni de *efectividad maquiaveliana* o *verificabilidad comtiana*, ni de una ética *more geometrico-mathematico demonstrata*, pero sí tuvieron –y todavia lo gozan– el sentido de "comunidad", de solidaridad efectiva, de raigambre a una tierra y a unas tradiciones. Esos

[4] *Idem*.

[5] Kock y Peden, *The Life and Selected Writings of Th. Jefferson*, N.Y., 1994, p. 391.

[6] Revel-Mouroz, *Aprovechamiento y colonización del trópico húmedo mexicano*, FCE., México, 1980, p. 114.

pueblos que sueñan "un mundo donde quepan muchos mundos" y en donde el *mandar* sea un *obedecer*, y en donde las *razones* del corazón no pretendan medirse con los paradigmas de una racionalidad cartesiana-hobsiana.

Tenemos que combatir esa *modernidad* que, en nombre de la *cientificidad*, nos orilla, una vez más, al dominio del capital. Los personajes de *Madame La Terre* y *Monsieur Le Capital* no son los personajes, tan sólo, de los *Grundrisse* del siglo pasado, sino de esa moderna *Stoa griega* de los organismos internacionales que combina mercadeo e ideología, mercancías y diálogos científicos, altar de dioses y foros democráticos, en una *racionalidad instrumental* que es el nuevo *dios moloch* de los tiempos modernos. Cuidémonos de importar a los pueblos subalternos o a las periferias esos "compendios sin sentido" o "fetiches completos" con los que Marx designaba la adoración del capital[7] y que es el maquillaje con el cual se reviste el espíritu moderno de "progreso", de globalización, de transculturación, pero que olvida que no son sino otros "becerros de oro" de la cultura moderna.

2. Pero, ahora, qué decir de nuestras culturas americanas, sobre todo aquellas que empezaron a fundirse a partir de *la Conquista* y que tienen ingredientes culturales en donde la "modernidad" o no ha llegado en plenitud o se ha falseado en experimentos alienantes del *espíritu* de los pueblos en aras de modelos que arrancan de las revoluciones industriales. Qué decir de esas simbiosis, extrañas y variadas, pletóricas de mitos y simbologías, porque en ellas laten infinidad de tradiciones que no pueden morir por el *magister dixit* de las políticas globales y que todavía sobreviven a pesar del intento de *alineamiento cultural* de quienes quisieran que el mundo no fuese sino una gran aldea dirigida por aquellas potencias que siguen emulando el

[7] Marx K. *Storie delle teorie economiche*, v. III, Einaudi, Torino, 1971, p. 473.

Leviathán de Hobbes. Qué decir de esas culturas en donde el sueño y la utopía no pueden, ciertamente, desterrar a la *modernidad* –ni deberían hacerlo– pero, igualmente, no se resignan a que esa modernidad arrase sus "visiones del mundo", el modo en que ellas entienden la naturaleza y *la manera* en que *sienten* y *viven* su convivencia y la manifiestan en ritos y costumbres que no están contemplados, *formalmente*, en los marcos de la jurisprudencia occidental. Cuál será la *norma de moralidad* para enjuiciar y valorar unas culturas que no supieron del *Discurso del método* de Descartes, ni del *utilitarismo* de Benthan o J. Stuart Mill, ni del juego de los mercados de *La mano invisible* de Adam Smith, pero tampoco de un concepto de Nación, estilo Locke o Montesquieu, en donde el centro es el *individuo* –y se ensancha su libertad– y no se valora, suficientemente, la *tradición comunitaria*.

Creemos que ante estos interrogantes no tenemos respuestas integrales. Menos en filosofía. La mirada, en todo caso, la tenemos que dirigir a la historia. Tal vez en ella, como lo pensaba Ortega y Gasset, encontremos las inspiraciones para no caer en la irracionalidad o en la desesperanza. Acordémonos de los griegos: su gran literatura llegó después de la tragedia.

Tal vez la mejor *respuesta* será profundizar en la pregunta. Plantearla como *cuestión*, como *problema*, como algo que no se puede resolver con ecuaciones inmediatistas de proyectos culturales que tienden, al fin de cuentas, a *uniformar*, a *sacrilizar* la forma de racionalidad euro-centrista y que, por lo mismo, en la praxis eliminan esas ricas *diferencias culturales* que una mentalidad jurídica cerrada no puede detectar. No olvidemos que la *lex* sin espíritu mata e impide el libre correr de los veneros de la historia: los que trastocaron, con sus mismos materiales, un *templo pagano* en la *catedral cristiana*, los que hicieron posible la metamorfosis de la *isonomía* griega y *subjetividad* escolástica en la secular doctrina de *los derechos del hombre* y *del ciudadano*. La mejor "cultura", hoy, no es aquella que tan sólo ve el

porvenir, porque tiene el peligro de mirarse a sí misma en su propio espejo. Como la *ciencia moderna*, según Heidegger, que no tiene al mundo como imagen, sino a sí misma en sus realizaciones *ad infinitum*.

Nuestros procesos de planificación cultural, en nuestra contemporaneidad, deberían tener en cuenta un profundo *sentido histórico*. Saber, por ejemplo, que no existen *culturas híbridas*, sino sólo en *transición*. Que sus *interpolaciones* y *superposiciones* son pasajeras, mientras van madurando y perfilando nuevos rostros culturales. Los hijos, ya desde San Agustín, heredan, es cierto, a los padres; pero éstos son empujados y, a veces, sacados de la escena por los primeros. Pero nunca por decreto. Los ritos, los mitos y las costumbres, no sólo conformaron el "material" de la filosofía, sino que son el *hábitat* y el verdadero "hogar", el que da *seguridad* y *significado* a ese extraño animal que no puede ser encerrado en la pura mecanicidad. El hombre para poder vivir necesita re-crear la naturaleza. Saber que más allá del *número* y la *medida* existe –o puede existir– la intuición, la eticidad, el sueño y la utopía. De ahí la necesidad de volver a los *valores* de la historia.

Precisamente, por la necesidad de que la modernidad no pierda el sentido de la historia, es conveniente reflexionar en nuestra vida americana. Como *naciones*, es cierto, somos jóvenes en el escenario mundial. Pero no somos *diáspora*, no estamos en orfandad cultural. Nuestras tradiciones ya estaban antes de que otras "civilizaciones" llegaran a enseñarnos la *técnica* de la *razón de estado* o los conflictos y contubernios entre *trono* y *altar*, o la racionalidad de la *administración* de la *civitas Dei*. Hoy, como en tiempos de Renacimiento, *nada de lo humano nos puede ser ajeno*. No podemos construir el *hombre universal*, pero sí aprovechar los *valores* de una universalidad que es propiamente tal, porque se ha sabido nutrir de las *particularidades* culturales. La cultura que no se renueva está condenada a morir en el anquilosamiento, como el agua o como el árbol.

Los pueblos, como los individuos, necesitan los cambios y las novedades para no caer en el adocenamiento o en el aburrimien to espiritual. Las manos necesitan cambiar de *espíritu* para que puedan producir otros cuadros de Rafael o Leonardo. Y la misma *técnica* necesita de otras *intuiciones* para no ser solament una simple máquina manejada por unos hombres que son, a su vez, también simples máquinas.

Nuestra modernidad necesita la savia de nuestras antigua tradiciones. Se supone de aquellas que pasen la mirada crític de lo mejor de nuestra racionalidad ética, científica, humanístic Inclusive, los grandes valores de nuestra cultura occidental, en su literatura y filosofía, no se pueden perder en una "moderniz ción" mal entendida. Detrás de todos los océanos y tradicion siempre habrá un lugar que nos recuerde el valor de la utopía y nos evite caer en los marasmos de una racionalidad puramen tecnologizante. Nuestro mundo moderno necesita estar dispue to a "entender" otros "lenguajes", otros "significados", para hacer revivir sus humanismos.

Por lo pronto, nuestra eticidad latinoamericana, dentro de los parámetros de una filosofía de la cultura, no puede se sino histórico-filosófica, es decir, recoger –y sintetizar– l heredad de todos los filones culturales del pasado, europe y americano, de todos los signos, con todas sus "visiones del mun do", aun aquellas que se esconden tras los *fundamentalismo* o los *integralismos*; que de ellas, también, se pueden originar la enseñanzas de la *magistra vitae*. Inclusive de los *nacional mos*, esos *egoísmos* en gran escala, podemos aprender a disti guir el oropel de la prosa política, aquella que sólo persigue e dominio y el poder tras la fachada de republicanismo democrá co, y aquel fondo de *identidad nacional*, expresado en tradicion culturales, por donde circulan los *ethos* de los pueblos, esos que n se pueden enclaustrar en los moldes jurídicos de una "razón de Es tado" que ya hace mucho tiempo olvidó la maquiaveliana lectura de *cambiar* cuando las *circunstancias* y los *tiempos* lo demandan.

Hoy, más que nunca, necesitamos una nueva epistemología para América Latina. Fenomenológicamente integral, en sentido de Husserl, con esa "hambre de realidad", de volver "a las cosas mismas" (*zu den Sachen selbst*), a esa historia, hegelianamente entendida, que integra *arte*, *religión* y *filosofía*, en una dialéctica de sujeto-objeto, que no deja aislados a los sujetos creadores, ni a la *sola razón* como única norma de verdad; pero también, al mismo tiempo, no se cae en un empirismo craso en donde el hombre se convierte en un *mero espectador* de las *fuerzas* del mundo o en el hermeneuta que solamente "interpreta" su mundo pero no se decide, ni siquiera por una sola vez, a maldecirlo. Hoy, ciertamente, estamos más propensos a no ilusionarnos con los espejismos de los positivismos, pero no podemos afirmar que estamos fuera del peligro de ese "espíritu" positivista que se llama el encantamiento de la tecno-ciencia. No sólo esa "organización tecno-estructural" que nos encierra en permanentes círculos concéntricos, de la que hablaba J. Kenneth Galbraith, sino, también, esos *leviathanes* de la modernidad cientificista, hedonista y globalizadora, ante los cuales el *Leviathan* de Hobbes palidecería, porque éste, mínimo, sería controlado por sus *pasiones*.

Tal vez por eso, hasta por la pérdida del *sentido del misterio* o del *encantamiento del mundo*, en palabras de Weber, necesitamos una nueva *paideia* y, por consiguiente, una nueva *epistemología*. Tal vez, una vez más, una re-creación de la nobleza de los tiempos heroicos de Homero, de la sugestiva vida campesina de *Los trabajos y los días* de Hesíodo, la admiración de una tierra para labrar y modelar de los viejos escritores romanos *De re iustica*, como Catón y Verrón, que combinaban ciencia y cotidianidad y que por algo serán admirados por Virgilio. Tal vez convenga recordar que la *racionalidad*, aquella que nació entre los siglos XV y XVII, no fue sólo una dimensión. También gozaba de la *intuición* de G. Bruno en sus *infinitos mundos* con sus infinitas *"diferencias"*. Y Leonardo, uno de los prime-

ros enamorados de la *experiencia*, y cien años antes de Galileo al darnos el concepto moderno de *ciencia*, ¿no enlazaba *ciencia* y *fantasía*, porque "la naturaleza, observa, está plagada de infinitas razones que jamás se han encontrado en la experiencia"? Evidentemente, no toda *modernidad* la debemos encerrar en paralelogramos cuantitativistas, ni toda *racionalidad* en los límites de la *Razón pura*. Debemos importar, también, para nuestro continente, no sólo lo mejor de la cultura científica de la tradición anglo-sajona, incluyendo los ideales del *hombre nuevo* con un pragmatismo renovado que no castre la fantasía o mutile la utopía, sino, al mismo tiempo, abrir para nuestros horizontes la gran tradición ética de la latinidad, esa que, al heredar el pensamiento griego, unía *Cosmos* y *hominidad*, *logos* y *mundo físico* y concomitantemente no separaba *política* y *virtudes éticas*.

3. Sabemos que por *La Conquista*, en el siglo XVI, nos entró una modernidad preferentemente *militar*, sin los aires, inclusive de la clasicidad del *arma et litterae* del humanismo renacentista pero sin excluirlo. Pero, también, es cierto, que no debemos olvidar los ideales de los mejores humanismos del Renacimiento italiano y español, aquel que consideraba la *civitas hominis* como la *obra del hombre*, como artífice, como creador, como *sujeto* abierto a todos los mares y, por lo tanto, a todas las culturas. Si ayer Europa necesitó la gesta colombina para seguir respirando tal vez hoy, en la contemporaneidad, Latinoamérica necesita volver a sus propias raíces culturales: aquellas en donde el espíritu se exprese por sus pueblos, por sus razas, por sus "diferencias", aun por el color de la piel, por los símbolos y ritos de la religiosidad, por la diferente manera de concebir y vivir la democracia. Éste, ciertamente, será el gran tema del futuro inmediato. Los vientos del sur –y no sólo los del sur– lo anuncian.

Pero para no caer en fundamentalismos, nuestra *epistemología*, convertida en *paideia*, y anclada en la modernidad, no puede encerrarse en una sola tradición cultural. Por fortuna, hoy la historia ya no es inocente, ni lineal, ni dicotómica. E

urgente preguntarnos, es cierto, *cómo* y *en dónde* hemos nacido, qué *dioses* nos cobijaron, para fundamentar nuestra *identidad*, pero, también, preguntarnos el *porqué* y el *cómo* no han florecido los árboles europeos de la *centralidad del hombre*, de la *dignidad de la persona*, de la *eticidad* política comunitaria. Es decir, ¿por qué se nos ha olvidado la lección política de un Pico della Mirandola, de un Kant, de un Hegel? ¿Será que los "racionalismos" se han llevado mejor con los centauros del poder y los "positivismos" con una tecno-ciencia que alimenta los ogros económicos globalizadores, pero que deja al individuo, solo y desnudo, frente a la maquinaria de la moderna administración?

Por lo tanto, nuestra "modernidad" latinoamericana, esa que aprendió a "aullar entre lobos", y no sólo la del "hierro y el acero" de nuestras revoluciones, tiene mucho que aprender, todavía, de las viejas utopías, de los antiguos mitos, de los por algunos llamados "decadentes" *relatos*, pero que para muchos individuos ofrecen *sentido a la existencia* y empujan, como ya lo decía Sorel, a la lucha por la vida en una historia que ha perdido, en buena medida, el vértigo por la aventura de la libertad y de la dignidad. Tal vez por eso, nuestra filosofía –y nuestra ciencia política– debe volver, una vez más, a la *historia* y a la *literatura*: a esas *experiencias* y a esas *savias* con las cuales el hombre puede, además de *interpretar* un mundo, intentar cambiarlo.

Por lo anterior, tal vez nos haga falta, para enriquecer nuestras epistemologías, esos *Cantos de vida y esperanzas* con los que nuestro Rubén Darío trataba de animar y vivificar nuestra América. Esa América que era la de Roosvelt, la de la técnica, la que, según el poeta, se oponía a Tolstoi, aquella que tenía versos de Walt Whitman, algo de Washington y mucho de Alejandro-Nabucodonosor. Pero que, al mismo tiempo, le cantaba a esa otra América, invadida y saqueada, aquella que, según sus palabras, era la "América ingenua, la que tiene sangre indígena,

que aún reza a Jesucristo y aún habla español".[8] Según el poet a la América de la técnica, esa que cuando se estremece hay en los otros países "un hondo temblor que pasa por las vértebr enormes de los andes", a esa América que junta "el culto a Hércules y el culto a Mammón", le faltaba aún teniéndolo tod el sentido profundo de la divinidad.[9] Creo que Rubén Darío tení razón, la América, la hispano-africano-portuguesa, siempre ha tenido otra racionalidad-pasionalidad. No solamente la instrumental-cientista, la que la ciencia moderna aprisiona en *cál-culos* y *medidas* y que tiene al mundo *como imagen*, sino tambi la pascaliana y la roussoniana, la que todavía no sabe del *organo aristotelicom*, ni del *problema de los universales*, ni de la *razón de Estado, la decadencia de Occidente* o *la muerte de Dios*. Rubén Darío le cantaba a esa otra América, la que, tal vez, no ha sabido suficientemente de la racionalidad anglo-sajona, pero que según el poeta, "tiembla de huracanes y vive de amor", simpleme te porque "vibra y es hija del sol". Sabemos que, por las crisis que corren y por los poderes alienantes del imperio, que sienta sus rea les en la propia casa, Rubén Darío pudo haber tenido razón cuand exclamaba: "Hay mil cachorros sueltos del León español. Se nece sitaría, Roosvelt, ser por Dios mismo, el Riflero terrible y el fuert cazador, para poder tenernos en vuestras férreas garras. Pues qu contáis con todo, falta una cosa: ¡Dios!".[10]

Es cierto. Nos consta por nuestra historia latinoamericana: el "Dios" de la América, allende el Bravo, no es, o no ha sido precisamente, el Dios de Newton, *todo causalidad*, o el de Voltaire, pleno de *racionalidad*, ni tan sólo, el *Deus sive Natur* de la filosofía de Spinoza. Latinoamérica no ha asesinado a sus dioses, según el reclamo de Nietzche. Pareciera, más bien, que sus dioses lo constituyen, preferentemente, los innumerables *geis*

[8] Darío Rubén, *Azul, El Salmo de la pluma. Cantos de vida y esperanza y otro poemas*, Porrúa, México, 1990, p. 123.
[9] *Idem*, p. 124.
[10] *Idem*.

de la filosofía hegeliana y, por lo tanto, hay tantos *espíritus* pululando cuantos *pueblos* se expresan por sus *razas*. Sabemos, además, que perviven, inclusive en el Dios del cristianismo, las reminiscencias de los *Tlamatinime*, aquellos sacerdotes aztecas que, ante *La Conquista*, creyeron, una vez, que sus dioses habían muerto. Pero en contra de la "modernización", Latinoamérica no ha perdido ni todo su *encanto*, ni todo su *misterio*.

Por otra parte, ninguna epistemología, ni ontología, ha sido plácida relación entre *sujeto-objeto*, entre *subjetividad* y mundo externo. Menos en Latinoamérica. Aquí, en tierras americanas, la filosofía no ha podido ser ni *pura lógica*, ni pura *filosofía-ciencia*. Tal vez porque no hemos tenido, en el horizonte cultural, ni el desnudo *fa-tum* de los griegos, encerrado en su *eterno retorno*, ni la enigmática *Diosa Fortuna* de los latinos, aquella que incitaba a la osadía (*vis*) del *vir-principe*, propiciando acciones heroicas. Aquí, la filosofía, que siempre llega tarde, al decir de Hegel, no tiene prisa por llegar. Pareciera que vivimos, como en Grecia, la época de la *infancia histórica*, aunque ésta, ciertamente, en medio de la espada o el desgarramiento. Aquí, la filosofía nunca ha sido, a no ser por breve espacio en la Colonia, una mera *ancilla theologiae*, ni mera *consolación boesiana*. Por algo aquí nació esa reflexión crítica de la historia que se llama la *teología de la liberación*. Ahí radica, por lo tanto, la relación entre *epistemología* e *historia*: en esta capacidad que tengamos de entender, de aprehender, de intuir la *realidad plural* de las *culturas* latinoamericanas. En busca de una *síntesis* en que convivan las "diferencias", se basa, a mi entender, la nueva *epistemología* que debemos afrontar. Epistemología que no es el *simple conocimiento*, como *génesis* o como *técnica*, sino que, trascendiendo las formas o categorías *simbólicas*, intente *aprehender* las grandes "lecciones" de la historia. Esta será, también, la nueva *eticidad*. El mundo de los valores así entendido, no será medido, exclusivamente, con los parámetros de la racionalidad de la cultura de Occidente, sino que, asumiéndola, confrontándola y heredándola, según el caso, ese mundo

de valores estará nutrido con los diferentes *ethos* que conform
las disímbolas culturas latinoamericanas. La *ética*, por consigui
te, no será una disciplina extraña a la *epistemología*, porque ést
estará nutrida por la *historia*. Hegel, Dilthey, Scheler, y Grams
juntos, en una simbiosis que la realidad latinoamericana exigiría en
contra de una modernidad que ya, a partir de Hobbes, pretend
enarbolar una filosofía meramente fisicalista. Eticidad, además, en
donde Kant está siempre presente, desde el momento que se pon
como fundamento el reconocimiento del valor del individuo com
persona moral, *sujeto* y *norma* de una ética racional. Ética, por lo
demás, que no se mide, evidentemente, con los métodos científic
ni su "racionalidad" se agota en los solos "juegos del lenguaje", o se
limita o fundamenta, solamente, en los simples *diálogos* o *conse*
sos. Acordémonos que la *razón*, a lo largo de la historia, tambié
ha sido un *instrumentum mortis*. Por algo la diosa *Diké*, ya desd
los tiempos de los mitos griegos, siempre ha combatido a los etern
trasímacos.

Eticidad, finalmente, que unida a una epistemología histórica, exig
retomar –e incluir– el sentido, y la dirección, de una *ética comu*
taria, que rebasa y trasciende el individualismo liberal, que no se
detiene en la identificación del *Estado* con la *Nación*. Sobre tod
una *ética comunitaria*, que incita al estudio y valoración de la
culturas populares: porque en éstas, y por éstas, circulan las ve
daderas tramas de la vida de los pueblos y porque en ellas se cre
y se difunden los auténticos lazos de *identidad*, de *solidaridad*, e
decir, de *nación*.

Un Estado, hoy, independientemente de la forma de gobier
que ostente, no puede pretender una *homogeneidad cultural*, li-
neal y monolítica. La realidad histórico-cultural, la que vivencialmen
se gesta en los pueblos, terminará, al fin de cuentas, por resquebr
jar un *orden jurídico* que fue delineado únicamente por los requ
rimientos del poder. El *Estado de derecho* debe aprender, una ve
más, de la *filosofía de la cultura*.

LA EPISTEMIOLOGÍA FRENTE AL RECONOCIMIENTO DEL CONOCIMIENTO EN LAS CIENCIAS NATURALES

ALBERTO PEREIRA CORONA
Universidad de Quintana Roo

El presente documento pretende ser, más que una mera exposición de elementos de índole técnica, un llamado a la reflexión en torno a una problemática que, por su naturaleza, es de incumbencia generalizada a todas las áreas del saber humano, no solamente de las mal llamadas Ciencias Naturales.

El reconocimiento del conocimiento es uno de los problemas fundamentales tanto en la Psicología como en la Administración de la investigación, la Epistemología o la educación. Sin embargo, el problema tiene diferentes versiones y enfoques según sea el punto de vista del que lo analiza. En el primero de los casos, los aspectos interesantes, al igual que para los pedagogos, pueden ser los procesos que tienen lugar dentro del cerebro del sujeto

para reconocer una información como un elemento que debe ser procesado, almacenado e incorporado dentro del cúmulo de datos ya existentes en el cerebro, así como los procesos involucrados en la generalización o particularización, así como la clasificación y ordenación de dichos elementos por parte del sujeto. Por su parte, un administrador se enfocaría sobre los aspectos que tienen que ver con la validación de dicho conocimiento por parte de los sistemas oficiales tanto administrativos como académicos, para la aceptación de dichos elementos como productos de una investigación.

En las ciencias de la información y en la educación, el enfoque que tendería a buscar o evaluar la capacidad para discernir la información o elementos realmente relevantes de acuerdo a una serie de criterios establecidos dentro de un conjunto mucho más amplio de enunciados en los cuales se encuentra inmerso.

El problema planteado en sí mismo, puede entonces ser enfocado desde diferentes puntos de vista y con diferentes aproximaciones y consecuencias, tanto en el área de lo meramente pragmático como en lo teórico-metodológico e implicar diferentes recursos epistemológicos en su explicación y para su comprensión.

En aras de la claridad, trataré en el presente documento de omitir en lo posible los ismos que caracterizan muchos de estos trabajos, y haré uso de algunas expresiones más o menos floridas que espero no quiten al documento parte de su rigor, pero las cuales espero igualmente sirvan para dar mayor claridad y énfasis a algunos de los puntos que se plantean.

El problema del reconocimiento del conocimiento tiene entonces al menos tres vertientes en lo general: la primera, que afecta de manera fundamental al individuo y al pequeño grupo de trabajo, se relaciona fundamentalmente con la capacidad o incapacidad del mismo para la identificación oportuna de conocimientos potencialmente novedosos o aportaciones sustanciales al cuerpo general de conocimiento del individuo o del grupo según sea el caso.

Desde el punto de vista de Piaget,[1] hay, de manera inherente al proceso de aprendizaje, una cierta incapacidad sucesivamente menor conforme se desarrolla el aprendizaje del sujeto para identificar los elementos que pueden ser novedosos para él; análogamente, las ciencias, el saber humano en general, se encuentran en muchos de sus aspectos aún en la infancia y tanto los individuos como los grupos de trabajo son en muchas ocasiones incapaces de identificar aquellos elementos que son novedosos en su enfoque o aportación al cuerpo general de conocimiento del área en que se mueven.

No obstante que se trata de una situación sumamente común, el problema existe y se agudiza cuando aparejada a esa capacidad o incapacidad para reconocer el conocimiento, va asociada alguna de dos exigencias sociales (de grupo) sumamente comunes, ya sea la exigencia de la aportación novedosa o, en su caso, la exigencia de la justificación sobre la novedad de lo hallado por el grupo o sujeto.

En el primer caso tenemos con frecuencia una ausencia notable de productos ya que la presión acumulada obliga en muchas ocasiones a que elementos realmente novedosos sean desechados, ya que en el proceso de construcción el sujeto se ha ido familiarizando con aproximaciones sucesivas al mismo, de modo tal que no llega a reconocer el momento en que su producción ha alcanzado el carácter de novedad y en muchos casos tenemos que el proceso se hace inmensamente largo sin que haya una producción aparente por parte del sujeto, el cual, por su parte, nunca llega a estar convencido de la novedad de su aportación o de la relevancia o completez de la misma. Tenemos entonces que aparecen los inconformes perennes, los perfeccionistas exacerbados, etc., los cuales no llegan a hacer públicas sus aportaciones y explican su renuencia con los puntos antes mencionados.

[1] Piaget, Jean, *The Languaje and Thought of the Child*, 1926.

La necesidad de justificación no se refiere a la novedad de la aportación, sino a la justificación en muchos casos inexistente que hay que dar a la búsqueda del conocimiento para obtener, al menos como una concesión, la posibilidad de usar tiempo para dicha búsqueda. En este tipo de situaciones con frecuencia se confronta al investigador con la alternativa de sacrificar su tiempo personal para ello o comprometer parte del mismo construyendo una serie de explicaciones, en mucho incompletas y forzadas, para obtener si no el apoyo económico o en recursos para el trabajo, por lo menos la posibilidad de usar "justificadamente" un tiempo en dicha búsqueda de conocimientos.

De lo anterior, podemos decir que la realidad de la construcción del conocimiento es en muchos sentidos una realidad azarosa, por sus condiciones y por cuanto algo que es nuevo; resulta en primera instancia inidentificable o difícilmente identificable por cuanto no hay experiencia previa de contacto con dicho elemento. Por otro lado, esa realidad mutable en la cual vivimos constantemente, exige del sujeto constructor una visión histórica que le permita ajustarse a esa realidad, que en el momento de la creación o el instante del hallazgo se convierte en una realidad diferente, y le conmina a la búsqueda acelerada de las relaciones epistémicas inmediatas entre el descubrimiento en ciernes y su acervo de conocimientos o su experiencia previa.

En esta realidad azarosa que envuelve al constructor del conocimiento –el sentido de historicidad del saber en cualquier área del conocimiento conlleva peligros espectaculares– por cuanto en la mayoría de los casos, la visión histórica de los fenómenos, corresponde más o menos a una visión lineal y personal del devenir de gran cantidad de acontecimientos, que de manera separada se dan en forma cercanamente paralela, simultánea o convergente en el tiempo.

Es así como acudimos al devenir de los hechos en busca de una incierta seguridad, de linealidad y simpleza en nuestro cada día más complejo mundo; hallando, tan sólo, que la complejidad está en la óptica que usamos para interpretarlo.

Empero, para comprender es necesario no solamente explicar, sino integrar y asimilar el conocimiento construido en un cuerpo complejo e interrelacionado de conocimientos, entre los cuales las relaciones epistémicas están amarradas en muchos casos a teorizaciones que no son verificables por la experiencia directa o indirecta del individuo en el momento; es entonces cuando, como los niños que apenas vislumbran el mundo, tenemos que hacer un salto a ciegas hacia lo desconocido, arriesgar la flecha en busca de una verdad más universal y una comprensión más perdurable.

El acto de construcción del conocimiento es en mucho un acto creativo, un acto de fe y de exploración en el cual nos maravillamos del Cosmos que nos rodea y nos lleva poco a poco desde la segura cuna de lo sabido y aceptado, hacia lo ignoto y misterioso que se abre ante nuestros ojos.

Existen planteamientos meramente mecanicistas que pueden decir que esa generación o construcción del conocimiento sigue y debe seguir un método, y en algunos casos llegan a considerar que el seguir tal o cual método de manera estricta debe inevitablemente, conducir a la construcción misma del conocimiento. Sin ser este trabajo una Crítica al Método, debemos reconocer que nuestros métodos y procedimientos adolecen hoy de tantas fallas e imprecisiones, que ese acto de creación o de fe al abrigo ya del Búho de Minerva ya del Tzum-tzum zapoteco, se vuelve necesario cuando no indispensable.

Es en esta posición extrema cuando la Epistemología se enfrenta a un problema serio puesto que en ese salto a lo ignoto, en muchos casos hay que dejar atrás las ataduras de una relación epistémica clara, no sólo entre los conocimientos recién construidos y los ya existentes, sino, en ocasiones, también entre aquellos usados como base para la construcción, por cuanto la aportación misma las modifica.

La segunda vertiente del problema está en el problema del reconocimiento del conocimiento como fenómeno social, el cual

ha derivado desde las mismas concepciones epistemológicas sobre el conocimiento y de los paradigmas comúnmente aceptados sobre la construcción del mismo. Esto en el mejor de los casos entorpece y retrasa la construcción misma del conocimiento; es decir, usando la palabra reconocimiento como equivalente y no sinónimo de aceptación. El segundo problema al que se enfrenta la epistemología está dado por la diferente aceptación del conocimiento construido por parte de los grupos sociales a que pertenece el constructor del conocimiento, y las relaciones que existen entre estos grupos y el investigador, lo cual indefectiblemente modifica la forma en que este conocimiento construido es presentado y avalado, ya desde dentro del grupo o desde fuera del mismo.

En un artículo aparecido tiempo atrás en *Scientific American* Sergio Salazar dice, "la ciencia latinoamericana no está perdida sólo ignorada". Esta es una terrible afirmación por lo acertado y lo intemporal de la misma, el conocimiento generado en el Tercer Mundo en general, y Latinoamérica en particular, no está perdido, pero está siendo ignorado por los sistemas globales de construcción y validación del conocimiento.

La centralización del conocimiento, y el poder que da el mismo, inicialmente en Europa, más actualmente en Europa y Norteamérica, ha acarreado que, de manera más o menos intencional, se establezcan cortapisas para la aceptación y validación del conocimiento construido en núcleos académicos que se encuentran fuera de los *sancta sanctuari* de las "viejas civilizaciones y culturas" y los centros actuales del poder.

Para ello, y aventuro el postulado, se valen de la etiqueta de ciencia, la cual sólo es ostensible por aquellos que de una u otra manera aceptan esta situación como un hecho inamovible y que condicionados tanto por su necesidad de conocimiento como por

[2] Salazar, Sergio, "Third World Science is not lost, just ignored", *Scientific American*, agosto, 1995, p. 76.

los arquetipos que los sistemas educativos imponen, han doblegado en mucho su pensamiento ante el poder (económico, político y social) y han orientado sus pesquisas en concordancia con los intereses del grupo que detenta y ostenta ese poder, ya por hecho o derecho, o en direcciones más o menos convencionales y que, inevitablemente, responden a intereses de dicho grupo esto es particularmente visible en las Ciencias Naturales en toda Latinoamérica.

Así puedo decir que: "recuerdo hoy la sinrazón de mañana de la razón de ayer", es decir, puede concebirse como necesario en un ayer terriblemente dependiente en lo que a construcción del conocimiento se refiere, pero los tiempos cambian y la situación actual de construcción del conocimiento en América Latina es muy diferente a la de ayer, y lo que tenemos hoy apunta no a una Ciencia o Epistemología Latinoamericanas, sino hacia una Ciencia o Epistemología desde, por y para Latinoamérica, la cual aspiramos a que vaya al Mundo.

Es en estas condiciones que surge a fechas recientes y no sólo en Latinoamérica, una corriente que propugna por la formalización de la informalidad, valga la expresión, en un reconocimiento de que el conocimiento generado o construido en grupos informales o no plenamente formalizados y reconocidos, es vital para la consolidación de una Epistemología más general, que nos conduzca por un camino que el día de hoy apenas entrevemos hacia una explicación más perdurable y una comprensión más profunda del "Hombre", tal vez muy diferente de lo que hoy conocemos.

Dicho de manera tal vez un poco menos filosófica y más dramática, hacia la universalización del conocimiento no sólo del hombre o de la naturaleza, sino hacia una visión cosmogónica más completa, armónica y compleja que las que nos han precedido.

Este aspecto nos lleva de manera natural a meditar sobre epistemologías pasadas y presentes y cuestiona, de manera casi

estridente, muchos de los paradigmas del conocimiento actual, muchos de los quehaceres y actitudes de la sociedad contemporánea

El curandero de la selva

Tomemos uno de muchos casos y ejemplos que podemos encontrar en este sentido: el tepezcohuite es una planta rubiácea bastante frecuente aunque no común en mesoamérica. Desde tiempos lejanos, nos llega en forma de consejas y recetas de abuelita el conocimiento cierto de que la aplicación sobre heridas y quemaduras de un poco de la corteza de esta planta, previamente pulverizada, favorece la regeneración de los tejidos dañados y evita en gran medida el embridamiento de los mismos al modificar la forma en que se construye y reabsorbe el tejido cicatricial ("para que no te quede cicatriz", dicen).

Este conocimiento es ancestral en muchas de las culturas de mesoamérica; sin embargo, al no ser un conocimiento construido con base en "la ciencia" de nuestro moderno mundo occidental, al no estar claros los mecanismos de operación y al no existir una relación epistémica clara entre este conocimiento y los correspondientes en la ciencia médica de Occidente, o con los pocos que hasta nosotros han llegado de las culturas precolombinas, el conocimiento se rechaza, se desconoce y se tacha de pseudociencia o mejor aún de brujería sin fundamento científico.

Posteriormente a su "redescubrimiento", el tepezcohuite ha sido sometido a "pruebas" en los laboratorios y hospitales modernos para "verificar y constatar" su efectividad, lo cual desde otro punto de vista es solamente un proceso de reconstrucción del conocimiento, reconstrucción que en muchos casos hace que se pierdan las relaciones epistémicas que existían entre el y la cosmovisión de los que primeramente lo aportaron, empobreciéndonos más que otra cosa aunque en el proceso "ganemos un medicamento efectivo", ya que al perderse ese contacto perde-

mos una de las líneas que unen el conocimiento no sólo a la explicación del hombre sino a su comprensión, aunque sea desde el punto de vista de otra cultura, con otros enfoques filosóficos: ¿cuántos casos no hay como éste en el mundo?

Es menester meditar que la comprensión de un sistema se encuentra más allá de la simple descripción o explicación de sus componentes y las interacciones entre ellos; está en la asimilación de los ritmos inherentes a cada componente y los que resultan de las interacciones; está en el conocimiento de cómo se comporta y relaciona y en la comprensión de cómo su comportamiento construye el tiempo que lo envuelve y caracteriza.

Finalmente, la tercera vertiente del problema, planteada al inicio del trabajo, está en el reconocimiento de las relaciones transepistémicas que establece el conocimiento por su simple existencia, es decir, en el paso obligado que hay que dar en busca de una totalidad hegeliana o posmarxista que nos permita ir de la disciplinaridad del conocimiento hacia la transdisciplinareidad del mismo.

Hasta hoy, por el desarrollo acelerado que ha tenido la superespecialización, la tendencia en la formación de los constructores "oficiales" del conocimiento ha sido en el sentido de un estudio cada día más detallado del objeto, perdiendo de vista en muchos casos cual es el objeto, distanciando al sujeto no sólo de su humanidad sino de su objeto de estudio mismo, convirtiéndolo casi trágicamente en una parodia de hombre, en una caricatura de la antítesis del Quijote de Cervantes en su humanidad utópica y también de la humanidad inmediata y pragmática de Sancho Panza.

Salchichas para especialistas

Tenemos un problema casi proverbial que se puede presentar de modo adecuado con la siguiente metáfora sobre el trabajo de investigación cada día más especializado:

El investigador actual toma una salchicha y un cuchillo y la corta por medio, le da una parte a un colega y para estudiar la parte restante decide cortar la por medio, toma una parte y la entrega a otro colega para que la estudie, y para estudiar la parte restante decide cortarla por medio, toma una parte y la entrega a otro colega para que la estudie, y de pronto, tras un número indeterminado pero muy grande de cortes, nos encontramos con que el investigador está estudiando una partícula tan pequeña del objeto en cuestión, que ha perdido de vista que originalmente se trataba de una salchicha; el constructor de conocimiento ya no sabe lo que estudia, por qué lo estudia o para qué o quién lo hace; tenemos un especialista tan especialista que sabe todo de prácticamente nada.

En éstas condiciones es prácticamente imposible que el constructor del conocimiento establezca las relaciones epistémicas de su objeto de estudio con sus correspondientes y sus correlativos, ya que la naturaleza misma del objeto de estudio ha cambiado de modo radical al transformarse en sí mismo; al dejar de ser una parte de otro objeto, ha adquirido naturaleza propia y se redefinen las relaciones del objeto con su entorno.

Ello (la mutabilidad del objeto y sus relaciones) genera un problema serio para el mismo profesional de la investigación, el cual ve dificultado a grado extremo tanto su trabajo, como sus esfuerzos por mantenerse actualizado en su campo; campo y objeto de estudio que se transforman y desaparecen con cada paso que se da para profundizar y detallar el conocimiento mismo.

Por el contrario, para el epistemólogo cada paso ensancha su universo y material de trabajo pero, infortunadamente, también lo aleja del mismo al estar el conocimiento escondido tras una Babel de tecnicismos necesarios para ubicar y contextuar el objeto de estudio y el conocimiento que ha generado.

En estas circunstancias, es menester volver la vista atrás y tratar de reconstruir el objeto, tratar de volver a la realidad tras una excursión plena de descubrimientos en el mundo de lo que

fueron sueños y el trabajo ha convertido en realidades. Es menester, en mi opinión, para el epistemólogo actual, trabajar muy de cerca con todos esos superespecialistas que se han formado, para en una titánica empresa de trabajo transdisciplinario dar coherencia a la Babel de conocimiento que hoy en día se nos viene encima y amenaza con atomizar aún más nuestro conocimiento y comprensión del mundo.

En su libro El shock del futuro, Toffler nos previene, tal vez de manera burda, de los problemas epistemológicos que hoy enfrentamos: la generación cada día más acelerada de conocimientos rebasa con mucho la capacidad del hombre para asimilarlos en su humanidad y en consecuencia vemos una "ciencia" cada día más deshumanizada.

En este punto debemos recordar igualmente que, para esa reconstrucción del objeto, tenemos en contra nuestra una serie de fuerzas e inercias de ingente proporción que dificultan la tarea; el Caos, en el sentido clásico, nos acecha en cada recodo del camino que hemos de andar y fluye y se escurre por entre los resquicios que nuestro imperfecto conocimiento del Cosmos ha dejado. El Caos de Prigogine, de Briggs, del mismo Aristóteles, ya no es sólo una figura, es una fuerza actuante en nuestra contra en muchas ocasiones.

El Caos es causa y consecuencia de nuestra construcción del conocimiento, pero es, en el sentido más amplio, una fuerza que será necesario no sólo explicar sino comprender, para poder compensarla o usarla en nuestro favor en el mejor de los casos; para ello hace falta empezar la deconstrucción del conocimiento para reubicar y ordenar el conocimiento y sus interrelaciones. En esta labor y con esa dirección habrán de trabajar arduamente los futuros constructores del conocimiento, cada uno en su área y en grupos ya no multi o interdisciplinarios, sino constituyéndose cada uno de ellos en sujetos transdisciplinarios.

Pero no caigamos en este quehacer, en el juego simplista del humanismo fácil de la propaganda y de las divisiones del conoci-

miento en ciencias duras y ciencias blandas o sociales: la ciencia es una, es conocimiento, y no es tarea privativa del epistemólogo el establecer las relaciones entre sus componentes; es tarea de todo aquel que construye el conocimiento formal o informalmente, con o sin subsidios. En nuestra Latinoamérica ya hay ejemplos aunque escasos de este trabajo.

Sin embargo, el "Hombre", esa frágil criatura, para aprehender y hacer suyo ese conocimiento universalizado, debe aprender a desligarse de sus temores; debe aprender a escapar del *ritornello* a que nos induce la falsa linearidad de las historicidades de unas ciencias maquilladas, artificialmente catalogadas y ferozmente divorciadas.

Como hombres inseguros y gregarios, que no sociales, Buscamos en acaeceres pasados la respuesta a las mismas preguntas de ayer, sin darnos cuenta que las mismas preguntas, en nuevos tiempos y circunstancias, exigen nuevas respuestas; respuestas que innoven sobre los postulados ya obsolescentes por hallarse totalmente descontextuados en el devenir de los aconteceres cada día más acelerado.

Estas tres vertientes sobre el problema del reconocimiento del conocimiento, considero que son hoy parte importante de lo que debe tomar en cuenta la epistemología en busca de su propio futuro, amén de que sus ramificaciones pueden llevarnos a devolver a "La ciencia" parte de su "sentido humanista".

No sé si etiquetar la propuesta de neopositivista, realista, utópica, hegeliana, kantiana o cualquier otro ismo o ana que se pueda pensar, pero en su contexto y sentido la propuesta es clara: hay que acelerar la construcción del quehacer transdisciplinario; hay que reevaluar nuestros criterios de reconocimiento y validación del conocimiento; hay que volver a hacer "una ciencia del hombre, por el hombre y para el hombre, como un todo que no puede vivir aislado del resto del Cosmos".

Quisiera finalizar con una idea que lleva algunos años bailando en mi cabeza y que puede resultar del agrado de aquellos que

disfrutaron las metáforas de Platón, de Aristóteles y Leucipo, de Xochipilli y Moctezuma, de Rosario Castellanos y José Martí.

Si el límite entre la ciencia y la ciencia ficción se encuentra en un lugar cercano a donde termina la narrativa y comienza la fantasía, entonces posiblemente la Epistemología se encuentre en algún lugar de la frontera entre la explicación del hombre y la comprensión del mismo.

EL NEOLIBERALISMO COMO PSEUDOCIENCIA

JUAN CARLOS ARRIAGA RODRÍGUEZ
Universidad de Quintana Roo, México

Reflexionemos sobre la cientificidad del pensamiento económico neoliberal. ¿Los principios fundadores de esta ideología tienen validez universal? ¿Tales principios le permiten al neoliberalismo aportar ideas fundamentales al pensamiento social?

El presente ensayo intenta responder las preguntas anteriores. Iniciaremos con una revisión del carácter científico del pensamiento económico neoliberal, de los principales conceptos que la sustentan y de los alcances interpretativos de sus postulados. En segundo lugar, presentaremos una serie de argumentos que con base en el neoliberalismo se han usado para explicar fenómenos sociales de la más diversa naturaleza.

La ciencia y la técnica científica

La ciencia, dice Bertrand Russell, es en esencia conocimiento. Es un conocimiento de un género particular "que busca leyes

generales relacionadas a ciertos hechos particulares", sean éstos del plano ideal o del plano fáctico.[1]

La ciencia como tipo de conocimiento fáctico siempre está en conflicto permanente con la realidad. Cuando la ciencia intenta interpretar la realidad, de manera rigurosa y ordenada, se enfrenta a un primer problema: qué procedimiento seguir para explicar la realidad, esto es, qué método seguir. La construcción del conocimiento siempre ha estado ligada a la construcción de un método de análisis.

Un segundo problema de la ciencia es el uso práctico de los principios e ideas que produce. En ocasiones este problema se vincula con los principios éticos del conocimiento, es decir, no sobre si es ético en general el nuevo conocimiento, sino en cómo y bajo qué principios usar ese nuevo conocimiento. En las sociedades consumistas y tecnologizadas la generación de nuevo conocimiento se realiza en función de las relaciones de poder establecidas; se establece entonces el principio: a mayor y mejor conocimiento mayor poder de manipulación de la sociedad y su entorno. En principio, lo anterior significa que la ciencia como conocimiento fáctico e ideal ha sido desplazada por la "ciencia como poder manipulador".[2]

La ciencia se convierte en un poder que manipula la vida y la convivencia social de los hombres cuando, a través de la técnica, impone las condiciones para el desarrollo social, la generación de satisfactores materiales, los modelos de creación de la riqueza y de distribución de la misma. Esta característica perniciosa ha sido adquirida por la ciencia a través del desarrollo de la técnica científica o ciencia aplicada (tecnología).

Es precisamente en el campo de la tecnología donde la ciencia ha obtenido sus triunfos más famosos. Cuando se habla de tecnología de inmediato nos viene a la mente la invención de máquinas

---

[1] Russell Bertrand, *La perspectiva científica*, Ariel, Barcelona, 1974, p. 8.
[2] *Ibid.*

esos artefactos que por medio de movimientos regulares y precisos pueden crear los objetos necesarios para el bienestar humano. Mas la ciencia aplicada tiene también otra connotación: puede ser entendida como una serie de procedimientos para alcanzar determinados fines y objetivos en el ordenamiento social.

¿Cómo adquiere la ciencia aplicada su poder manipulador? Expliquemos. La epistemología divide el conocimiento en dos categorías: el conocimiento científico y el conocimiento empírico. La diferencia entre ambos tipos radica en el procedimiento que utiliza cada uno para obtener conocimiento, es decir, en el método utilizado para llegar a la explicación de la realidad. El conocimiento científico se apoya en la experimentación, en la confirmación y en la demostración de los resultados; el conocimiento empírico se apoya en la experiencia.

El conocimiento científico se basa en la observación y en la experimentación y no es inherentemente normativo. Las afirmaciones científicas deben ser demostradas, sólo entonces alcanzarán el rango de hipótesis científicas. Además, esas hipótesis científicas son provisionales, nunca absolutas y, por lo tanto, pueden ser refutadas en cualquier momento por nuevas hipótesis. El conocimiento científico es impermanente.

Por su parte, el conocimiento empírico tiene como finalidad "comprobar cómo son las cosas para llegar a comprender describiendo".[3] Se vale de un lenguaje que emplea palabras que tienen un significado "perceptivo" derivadas de la observación visual y auditiva de los hechos. Su presentación es a través de argumentos descriptivos.

Ahora bien, de ambos tipos de conocimiento sólo el conocimiento científico busca la neutralidad de sus resultados, es decir, no valora los hechos ni las conclusiones de cómo es la realidad.

---

[3] Sartori Giovanni, *La política: lógica y método en ciencias sociales*, FCE, México, 1984, p. 36.

Cuando en la ciencia se recurre a juicios de valor, entonces no se hace ciencia, sino ideología. Como afirma Giovanni Sartori "[...] los propugnadores de una ciencia valoradora son, en el mejor de los casos, filósofos disfrazados de hombres de ciencia (aquí el mal reside ya en el disfrazarse); o son científicos reposteros, que gustan de preparar *mélanges* de todo un poco: literatura, filosofía, política, acaso poesía y hasta algunos ingredientes más".[4]

Siguiendo a Sartori, el conocimiento científico debe argumentarse con un lenguaje que restrinja la emotividad del investigador. Con esto se afirma implícitamente que el "valorar" no es "ciencia". Cuando se recurre a la valoración se perturban los cimientos del conocimiento y la ciencia muere. "Al fin de cuentas, la medicina persigue el 'bien' del enfermo; pero si la medicina persiguiese *sólo* el bien del enfermo y olvidase el laboratorio y la experimentación, estaríamos todavía en la época de los hechiceros". Y concluye, "una ciencia que no verifica no es ciencia, sino engaño".[5]

La ciencia económica no sirve para demostrar la idea anterior. Durante muchos años la economía logró cierto grado de cientificidad a través de la sistematización de sus conceptos. En este campo del pensamiento pocas ocasiones se reabren debates sobre la definición de conceptos como precio, valor, trabajo, costo, utilidad marginal, balanza de pagos, etc. Además, pocas veces sufre variaciones de sintaxis en sus argumentaciones lógicas, pues se apoya en la lógica formal y en la medición y explicación matemática. Es por ello que el conocimiento económico básicamente es acumulativo.

Las investigaciones económicas consisten, por lo regular, en diseños estadísticos, regresiones y correlaciones estadísticas, análisis de trayectoria de fenómenos, análisis factoriales y hasta programación computacional. Para lo anterior utilizan un proto-

[4] *Ibidem*, p. 53.
[5] *Ibidem*, p. 54.

colo lingüístico que permite el razonamiento complejo de fenómenos de variables multicausales.

Así pues, la aplicación de los resultados de tales investigaciones, lo que podríamos llamar técnica económica, es confiable para los fines que persigue. Esta consideración se sustenta en que se trata de un modelo económico verificado en la observación empírica y en el análisis formal (a través de la lógica y la matemática), por tanto, es "científicamente viable".

La economía y la técnica científica

Una de las ciencias donde se ha presentado con mayor claridad la diferencia "ciencia como conocimiento" y "ciencia como poder manipulador" es precisamente en la economía. En este campo de las ciencias sociales, la técnica ha sido difundida erróneamente con pensamiento científico, es decir, la técnica científica se ha confundido con la ciencia económica, provocando grandes retrocesos en la formulación de nuevas teorías. Una de las corrientes económicas responsables de tal confusión es el pensamiento económico neoliberal.

Es un hecho abundantemente demostrado que el neoliberalismo es una técnica económica y no constituye ningún tipo de avance para la ciencia económica.[6] Inclusive, para analistas más perspicaces,[7] el neoliberalismo sólo representa una corriente de pensamiento económico que promueve cierta técnica económica carente de cualquier fundamento científico. Podemos afirmar que el neoliberalismo es una *pseudociencia* con poder manipulador que equivale para las ciencias sociales lo mismo que el esoterismo para las ciencias naturales; es la contraparte en el avance de la razón y el conocimiento.[8]

[6] *Véase*, Villarreal René, *La contrarevolución neoliberal*, Océano, México, 1987
[7] Hanson Jay, "Lunatic Politics", mimeo, junio de 1998.
[8] *Ibidem*.

El pensamiento económico neoliberal y el pensamiento esotérico tienen algo en común: ambos poseen un fundamento conjetural. Lo anterior se debe a que tanto la base conceptual del neoliberalismo como la argumentación metafísica del esoterismo parten de conceptos considerados como absolutos y verdaderos.

Otra semejanza es que en sus respectivas cosmogonías existen fuerzas universales, principios morales y principios de "dualidad conflictiva". Las fuerzas universales son leyes inviolables que rigen la vida de los hombres (dios y la mano invisible del mercado). Los principios morales también son alcance universal, ya que regulan el comportamiento social y establecen los patrones o modelos de hombre-ciudadano (el hombre verdadero y la ética empresarial). Por último, los principios de "dualidad conflictiva" caracterizan la convivencia social, es decir, principios y valores duales (el bien y el mal) son considerados eternos y útiles para definir a las sociedades ("el gobierno es la Iglesia de Satán" y "la lucha contra el estatismo").[9]

Una buena parte de las nuevas ideas económicas carecen de cualquier fundamento científico. Esto se debe en gran parte a la influencia del pensamiento económico neoliberal, corriente económica autoproclamada como teoría económica. El neoliberalismo empezó a construirse a finales de la década de los cuarenta ante la mirada indiferente de los economistas más importantes de la época. Algunas décadas más tarde, gracias a la mercadotecnia de sus promotores y al financiamiento de grupos conservadores en Estados Unidos e Inglaterra, se ha convertido en el pedestal del llamado "pensamiento único".

Hemos dicho que el pensamiento científico no es absoluto, que no es valorativo ni subjetivo, y que siempre debe ser demos-

[9] Así llamaba el Consejero al gobierno "republicano" instalado en 1889 en Brasil luego de la "revolución sin sangre" contra el gobierno monárquico de Pedro II. El comenúador es aquel personaje de la novela *La guerra del fin del mundo* de Mario Vargas Llosa.

trado. Si esto es así, entonces el neoliberalismo no es un pensamiento científico, es un pensamiento pseudocientífico. Explico.

El neoliberalismo se asume a sí mismo como un pensamiento absoluto, inmutable. Podemos notar que, al igual que en el esoterismo, el discurso neoliberal se conforma de abundantes términos "ético-religiosos", tales como "bien económico", servicio, utilidad, "presiones externas", etc. todos ellos incomprensibles sin un juicio de valor. El neoliberalismo es en esencia un pensamiento valorativo y por lo tanto ideológico.

El pensamiento neoliberal es subjetivo. El subjetivismo de la economía neoliberal podemos explicarlo con la siguiente metáfora. El automóvil es un bien de consumo que tiene determinada utilidad, y por lo tanto adquiere determinado valor de cambio y de uso. Sin embargo, para cierto tipo de personas, el automóvil sólo puede ser un "bien" cuando su valor va más allá de su utilidad.

Para el neoliberalismo, el precio del bien está en relación con lo que la gente hace y cree, así que la economía también está en relación directa con lo que la gente hace y piensa y no con lo que hay frente a sus ojos. La existencia de niños trabajadores empleados por las maquiladoras instaladas en los países de la periferia subdesarrollada no es un problema social, es simplemente una realidad del mercado de trabajo. Desde esta perspectiva, la subcontratación de fuerza de trabajo infantil —parte de la economía informal— es uno de los atractivos que tienen tales países para el gran capital transnacional.[10]

Los neoliberales afirman que lo que la gente hace y piensa se puede medir, para eso existe la "econometría", una herramienta que explica la economía a través del cálculo matemático de los costos y beneficios y de la conjugación estadística de variables dispersas. Sólo de esta manera los neoliberales abordan los pro-

[10] Según datos de la Organización Internacional del Trabajo existen en el mundo 120 millones de niños trabajadores en la industria maquiladora de exportación

blemas y lo resuelven casi todo.[11] La ciencia física también recurre a las matemáticas para explicar variables abstractas y variables concretas, sin embargo, en ambos procedimientos existe una diferencia fundamental: la primera mide voluntades humanas individuales para explicar acciones de repercusión colectiva; la segunda mide y cuantifica variables en absoluto inherentes a los deseos, pensamientos o acciones humanas.

Con el instrumento de las matemáticas, el neoliberalismo se jacta de ser un tipo de pensamiento científico que permite comprender todo y explicar todo. La lógica es bastante simple: se seleccionan cualquier cantidad de situaciones sociales como ejemplo, las adorna con "fórmulas científicas"—en especial con aquellas que involucran operaciones matemáticas complejas— y entonces se crea una nueva teoría. Imaginemos cómo explicaría el neoliberalismo la eutanasia, tal vez dirían lo siguiente: "la eutanasia puede justificarse en función de la media ponderada de la utilidad negativa del individuo en su estado condenatorio y de su utilidad positiva en el estado relativo de la salud en la que él se encontraría si hubiera elegido vivir a pesar de todo. Lo que podríamos resumir con la fórmula pU d(1-p) U h + c(2)".[12]

La cruzada neoliberal no ha estado en pos de la transformación científica del pensamiento económico. Parecería más bien que ha sido una cruzada religiosa. Recordemos la frase de Adam Smith que decía: "el ser divino inventó y condujo la inmensa máquina del universo, así como lo hizo durante mucho tiempo para producir la grandiosa posibilidad a la felicidad".

El neoliberalismo pocas veces invoca a tal poder divino para debatir en público las relaciones económicas nacionales e internacionales, en su lugar utiliza otro tipo de argumentos. Por ejemplo, afirmar que la sociedad puede ser entendida como la suma

[11] Warde Ibrahimk, "La vie, la morte, le marché", en *Le Monde Diplomatique*, junio de 1998, p. 16.
[12] *Ibid.*

de mercados en los que leyes universales deciden de manera natural lo que es óptimo para los hombres. Éste es el argumento clave del neoliberalismo, tal y como lo fue para el pensamiento fisiócrata del siglo XVIII.

El economista neoliberal asume que el pueblo realiza actividades económicas de manera racional ("*rational decisions*" o "*rational choice*"),[13] pero se abstiene de comprobar o de verificar tal afirmación. En lugar de comprobar, invoca a la "teoría de las preferencias manifiestas", la cual establece que la elección de los sujetos económicos es racional porque ellos están basados en preferencias conocidas de otras elecciones que tomaron anteriormente.[14] La vaguedad de este argumento sirve para justificar la existencia de una supuesta normatividad universal que sirve para crear una serie de tesis que para ellos son irrefutables:

- Achicar al Estado es agrandar a la civilización.
- Se acabó la historia, la sociedad será siempre capitalista y liberal.
- El liberalismo lleva, inexcusablemente, a la democracia.
- Hay que adoptar el modelo neoliberal, que es el que se impone en todo el mundo. La economía social de mercado forma parte del pasado y sus defensores son dinosaurios ideológicos, emisarios del pasado o idiotas según los nuevos manuales (Mario Vargas Llosa).

[13] "Las ciencias sociales tienen una larga y rica bibliografía sobre la "racionalidad". En la tradición económica neoclásica, la influencia de Pareto ha sido fundamental. Para este autor, la acción es racional cuando corresponde a los fines y objetivos buscados. La racionalidad significa la adaptación de los medios a los fines; se adopta el más congruente de los medios a los fines y se obtiene la decisión más eficiente y, por consiguiente, la organización más eficaz. Véase, Sage Mary Zey, *Decision Making: Alternatives to Rational Chois Models*, 1992, p. 16.
[14] Sage Mary Zey, *Rational choice theory and organizational Theory: a Critique*, 1998, p. 31.

- Pragmatismo, ya pasó la época de las ideologías.
- El mercado lo resuelve todo del mejor modo posible.
- No se pretende atacar a los débiles, sino a las pretensiones más débilmente justificadas.
- Siempre hubo y habrá corrupción, pero en el liberalismo es marginal y en el estatismo, estructural.
- Siempre habrá desigualdades porque están en la naturaleza humana.
- Primero hay que agrandar el pastel y luego repartirlo.
- El neoliberalismo chileno es la panacea, hay que imitarlo.[15]
- Etcétera.

Conclusión

Los economistas latinoamericanos iniciados en el neoliberalismo aceptan con fe ciega el argumento de las "preferencias manifiestas" y, en consecuencia, aceptan el resto de los argumentos del neoliberalismo.

El centro de adoración de la tecnocracia latinoamericana es el mercado, una tautología que le sirve para explicar casi todo, pues según ella, es ahí donde se optimiza la creación de satisfactores sociales, los ingresos individuales y, en general, todo el bienestar social. Por lo anterior, si el mercado lo es todo, hagamos de todo parte del mercado. Esta lógica deriva en un artificio epistemológico: la "mano invisible", un término que mezcla y confunde la descripción del fenómeno con las "leyes naturales del sistema". Diría Monsiváis que la mano invisible es, en el neoliberalismo, el triunfo de la teoría sobre la evidencia.

Desde el poder, el neoliberalismo ha provisto información manipulada para validar sus hipótesis. ¿Qué significa esto? Sim-

[15] Estefanía Joaquín, *La nueva economía. La globalización*, Debate, Madrid, 1996, p. 37.

plemente que se manipula el orden del mensaje y se cambia la elección a tomar por el individuo. Es decir, sin la elección racional del individuo —por ejemplo, en el caso del rechazo a la socialización de las deudas provocadas por el desfalco financiero de los banqueros—, ni el orden ni la regulación de los mercados pueden ser realizados.

Toda esta ambigüedad conceptual aleja al neoliberalismo del razonamiento científico. Resulta toda una joya del razonamiento vulgar la afirmación del gurú Friedman en el sentido de que "los valores ecológicos (sic) pueden encontrar su espacio natural en el mercado, como cualquier otra demanda de los consumidores. Los problemas del medio ambiente, como cualquier otro problema, pueden ser resueltos a través de mecanismos de precio, mediante transacciones entre productores y consumidores, cada uno bajo sus propios intereses".

Por lo tanto, con una fe infinita en el mercado, fundado en la revelación de fuerzas universales y argumentos tautológicos, el neoliberalismo promete un crecimiento material infinito, inacabable, permanente, y un producto nacional respaldado por dios mismo (o la mano divina). Los males sociales del mundo se resolverán una vez que la economía entre en la espiral virtuosa del mercado.

De esta manera, la autonombrada nueva economía está llevando a la humanidad a una nueva edad oscurantista,[16] de la cual, si lo permitimos, difícilmente podremos salir algún día.

[16] Duclos Denis, "Étrange ressemblance avec la fin de l'empire roman", en *Le Monde Diplomatique*, París, agosto de 1997, p.14.

CONSIDERACIONES EN TORNO A LA ADOPCIÓN DEL TÉRMINO "DESARROLLO SUSTENTABLE" EN AMÉRICA LATINA

Leonardo H. Rioja Peregrina
Universidad de Quintana Roo

Relación ser humano-naturaleza; la discusión pertinente.

En este trabajo, se pretende establecer algunas aproximaciones y consideraciones en torno a la conceptualización de los problemas relacionados con el deterioro ambiental, en la medida en que éste va adquiriendo importancia en diferentes planos de la realidad mundial y va llenando algunos de los intersticios del pensamiento social y político contemporáneo. A su vez, esta problemática incide en el ámbito latinoamericano en la medida en que persisten prácticas culturales de supervivencia en comunidades indígenas y campesinas.

En términos generales, se puede decir que el proceso del deterioro ambiental está dado por su dimensión histórico-social,

entendida ésta por la ubicación espacio-temporal y las condiciones y características en las relaciones ser humano-naturaleza, y que se manifiestan conforme a un estadio en el cual el impacto de las actividades de algunos grupos humanos infligen daños significativos al entorno que les rodea, afectando severamente las condiciones de reproducción de las formas de vida. Consecuentemente, en algunas culturas se advierten diversas formas y representaciones de la realidad en la relación ser humano-naturaleza mediante el ejercicio crítico y la reflexión, lo cual a su vez se expresa como un conjunto de conceptos mediante la construcción de conocimiento en torno a esta compleja problemática.

Sin embargo, en el plano discursivo y de la validez de los postulados en torno al problema de la relación ser humano-naturaleza existen referencias respecto a la correspondencia entre la realidad económica, política y social que condiciona dicha relación y a las respuestas que se han dado como parte del quehacer en la construcción de conocimiento. El progreso material y el dominio del ser humano sobre la naturaleza han alentado en gran medida su actividad económica y justifican, de algún modo, la satisfacción de sus necesidades respecto a su reproducción material y espiritual.

> Sin embargo, no nos dejemos llevar... por el entusiasmo a nuestras victorias sobre la naturaleza. Después de cada una de estas victorias, la naturaleza toma su venganza. Bien es verdad que las primeras consecuencias de estas victorias son las previstas por nosotros, pero en segundo y en tercer lugar aparecen unas consecuencias muy distintas, totalmente imprevistas y que, a menudo anulan a las primeras. Los hombres en Mesopotamia, Grecia, Asia Menor y otras regiones talaban los bosques para obtener tierra de labor, ni siquiera podían imaginarse que, al eliminar con los bosques los centros de acumulación y reserva de humedad, estaban sentando las bases de la actual aridez de esas tierras".[1]

[1] Engels, Friedrich, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, 12a. reim. Ediciones de Cultura Popular, México, 1984, p. 211.

La anterior apreciación es también un ejemplo de una forma de interpretación y que para ese entonces no podía expresarse mediante un cuerpo teórico y conceptual acabado. Sin embargo, la concepción en torno a las características fundamentales de dicho problema se establece en torno al debate de la crisis y degradación ambiental, en el orden conceptual respecto al significado de naturaleza. Este problema, aunque parece resuelto de antemano, ha sido puesto en la palestra de la discusión filosófica, teórica, metodológica y conceptual. De entrada es un tema prolífico que cada vez despierta mayor interés en los campos de la investigación social y de las ciencias que tradicionalmente han definido su objeto hacia la denominada naturaleza.

Cabe señalar que este trabajo no es ajeno a los problemas del "... debate ideológico y político que no han generado una conceptualización adecuada sobre los modos de inscripción a los procesos naturales en los procesos sociohistóricos".[2] Pero que debido a los niveles y dimensiones de la complejidad que este tema representa, se pretenden atar algunos cabos, más aún si se trata de entrar en el terreno filosófico y epistemológico propiamente dicho.

Cabe señalar, que desde los orígenes del pensamiento marxista se indica "... que el capital explota al trabajo y destruye la naturaleza, un aspecto ampliamente desconocido para los lectores de Marx y más aun para quienes lo ignoran... Marx no ignoró las relaciones entre sociedad y naturaleza, pero no fueron tratadas con suficiente sistematicidad, sino solamente de paso...".[3] De hecho el punto de apoyo teórico para la reflexión en torno a la naturaleza la da el propio Marx. "La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando al mis-

[2] Leff, Enrique, *Ecología y capital*, 2a. ed., Siglo XXI, México, 1994, p. 124.
[3] Amin, Samir, *Los desafíos de la mundialización*, Siglo XXI/CIICH-UNAM, México, 1997, pp. 116 y 117.

mo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador".[4] El problema de la relación entre naturaleza y capital se plantea como una necesidad apremiante para explicar el capitalismo en su fase de depredación acelerada de los recursos naturales, así como su reflejo en el ámbito superestructural.

Sin embargo, y desde la perspectiva del materialismo histórico-dialéctico, se puede decir que la naturaleza es un problema filosófico, epistemológico y político, el cual se ha abordado de tal manera que se ha llegado a afirmar que la naturaleza es una construcción social que articula las relaciones entre el ser humano y su entorno a partir de "concebir al mundo como un "complejo de procesos", y no como un "complejo de cosas acabadas".[5] Así, para comprender las causas profundas que provocan la degradación ambiental, se requiere partir del proceso de construcción de conocimiento mediante

> ...la unificación del mundo... no como la unidad ontológica entre lo natural y lo social, sino como el efecto de la articulación de los procesos naturales del proceso de producción del valor y de plusvalor; el cual, a su vez, genera un proceso de uniformación cultural, a partir de la desintegración de la diversidad étnica y ecológica de las diferentes regiones, causada por la generalización del intercambio mercantil y de la acumulación del capital a escala mundial.[6]

De esta manera, se puede asegurar que es a partir de la comprensión de las características de "... la materialidad de las relaciones culturales, su articulación con el proceso de reproducción del capital, así como de los efectos resultantes sobre la práctica de la apropiación de los recursos naturales y la transformación del me-

[4] *Ibid*, p. 276, *apud* Marx, Carlos, *El capital*, vol. 2 (texto original escrito en 1863), Siglo XXI, México, pp. 612-613.
[5] Leff, Enrique, *op cit.*, p. 132, *apud* F. Engels, *Ludwing Feuerbach et la fin de la filosophie classique allemande*, Ed. Sociales, Paris, 1966, p. 61, en: *Obras escogidas*, vol. II, Progreso, Moscú, 1980.
[6] *Ibid.* , p. 133.

dio..."[7] que puede explicarse ampliamente el fenómeno del deterioro ambiental, el cual no puede quedar reducido a un análisis de relaciones de simples flujos de energía de la materia orgánica e inorgánica.

Los fines que persigue el ser humano no son sólo naturales, porque de ser así,

> [...] se olvida que ni el sujeto es el principio de sus propios deseos y necesidades, ni las leyes de la naturaleza son verdades ahistóricas. Marx, produjo el conocimiento del proceso histórico que traduce el deseo humano en demanda creciente e insaciable de mercancías y en un deseo de saber, que dentro del proceso de la lucha de clases determina la producción teórica y a la aplicación práctica de los conocimientos científicos. Este proceso se desarrolla no para someter la materia y la naturaleza a los "fines del hombre", sino a la lógica del capital.[8]

En tales condiciones, se exacerba el mito de las necesidades crecientes mediante el argumento que la producción ilimitada de mercancías puede satisfacer cualquier deseo humano. En este contexto, el desarrollo acelerado de las fuerzas productivas se expresa como la necesidad que tiene el capital para garantizar su reproducción, incorporando a su vez los valores de la naturaleza y la cultura a su propia lógica mediante la producción creciente de satisfactores a necesidades creadas, que garantiza la apropiación privada de la ganancia.

> El proceso material que determina y da forma al objeto y al sujeto del proceso de trabajo es la historia, con las condiciones específicas que surgen de sus relaciones sociales de producción, las cuales no pueden reducirse a una dialéctica abstracta entre naturaleza y sociedad como medio para alcanzar fines indeterminados de la subjetividad humana.[9]

[7] *Ibid.*, p. 134.
[8] *Ibid.*, p. 135.
[9] *Ibid.*

Gracias al mantenimiento de la ideología dominante, se garantizan relaciones sociales que se guían por valoración subjetiva, mientras por otro lado se obtienen los beneficios del valor de cambio, en el régimen de apropiación privada del excedente mediante el mejoramiento de los medios de producción.

> Los conocimientos generados por las prácticas científicas no son un simple valor de uso, a pesar de sus múltiples aplicaciones técnicas[...] El conocimiento científico, además de permitir una apropiación cognoscitiva de lo real, es el fundamento teórico de una apropiación productiva por medio de sus aplicaciones tecnológicas. Este proceso modifica los efectos de las leyes de la ganancia capitalista en los procesos naturales como objetos y medios de trabajo para el capital.[10]

El anterior planteamiento refuerza la lógica de la producción orientada hacia la generación de valor de cambio materializado en mercancía. Mercancía que a su vez entra en un proceso de metamorfosis en la generación, adquisición y asignación de valor. Desde este punto de vista, la naturaleza y muchas de sus diversas manifestaciones adquieren un valor de cambio importante, en la medida en que el capitalismo expande sus relaciones en el ámbito mundial en pos de la apropiación de valor por lo que "... el modo de producción capitalista, se articula con el ambiente en el que se reproducen sus relaciones sociales de producción mediante el proceso mismo de apropiación de la naturaleza, en el consumo productivo de los recursos naturales, para valorizar el capital... Sin embargo, la naturaleza no es un ente pasivo... en la producción de valor y plusvalor del capital".[11] Por lo tanto, la naturaleza, en su proceso de degradación gana valor porque se vuelve escasa y sujeta a nuevas formas de explotación y apropiación marcada por los límites de su autoreproducción, y objeto de la disputa y contradicciones del capital.

---

[10] *Ibid*, p. 135 y 136.
[11] *Ibid.*, p. 137.

Construcción de saberes ambientales

Se hace referencia a un conjunto de relaciones manifiestas a partir de un cierto nivel de conciencia, donde el pensamiento ambiental se manifiesta de manera contundente. En tal sentido, se deduce que a partir del estudio del capitalismo y sus efectos perniciosos hacia el medio ambiente, es que van surgiendo conceptos, categorías, postulados, y premisas que no necesariamente se recrean de manera exclusiva en un paradigma teórico. La problemática ambiental, como centro del debate pasa por diversos filtros metodológicos y conceptuales como una necesidad para construir formas de explicación e interpretación de una realidad compleja. De esta manera, no podría hablarse de una ciencia ambiental, sino de la articulación del saber científico y "no científico" para explicar este problema.

Desde esta óptica y por motivos de orden conceptual, es conveniente establecer la diferencia entre lo ambiental y lo ecológico, lo cual nos permitirá avanzar mesuradamente en algunos de los problemas surgidos de su uso recurrente como conceptos en el discurso académico, político, social y económico. Lo anterior no supone una construcción de conocimiento *strictu sensu,* sino que en muchos casos se puede asumir como una reproducción acrítica de la ideología dominante. Regularmente, se hace referencia a estos conceptos como si fueran sinónimos y se les trata de vincular con regularidad a los problemas del deterioro ambiental, lo cual lejos de aportar elementos para un estudio más claro y profundo, se despliegan de manera confusa y dispersa a lo largo de la conciencia social. De hecho, muchos trabajos importantes en este sentido tienen este problema y adolecen de una carencia de reflexión respecto a la utilización de definiciones conceptuales más o menos precisas.

En tal sentido,

> [...] la ecología y preocupación por la ecología, ha pasado a ser las expresiones comunes de un temor ampliamente difundida y de una reconciliación con el mundo deseada acaso por su vaguedad. El discurso ecologista, en su ambigüedad, ha contribuido involuntariamente a esta indeterminación al integrarse a una normalidad comunicativa que ha expuesto sus carencias en el orden de la racionalidad política.[12]

Esto puede constatarse en los siguientes enunciados, donde la confusión y mutua sobreposición entre lo ambiental, el medio y la ecología es manifiesta. Lo anterior genera brechas, problemas para la construcción de conocimiento. Por ejemplo:

> "La ecología en las relaciones Norte-Sur: el debate sobre el desarrollo sustentable[...] El debate ecológico se centra cada vez más en la destrucción de los ecosistemas globales[...] De la conciliación entre ecología y economía[...] Enfoque ecológico neoliberal[...] una salida a los problemas ecológicos.[13]

En estricto sentido, la ecología se refiere al campo de estudio sobre las interacciones entre los seres vivos y su entorno natural por lo que

> [...] aparece, dentro del amplio campo de las ciencias biológicas actuales, con un relieve y un alcance extraordinarios; la importancia de las cuestiones, que su constante avance plantea, es indiscutible. Ello se debe a que esta disciplina relaciona y conjuga, en una fructífera labor de síntesis, hechos y conceptos que aislados y dispersos tienen la significación que logra, si aparecen enlazados y reunidos.[14]

---

[12] Ballesteros, Carlos, "El concepto de seguridad ambiental y la integración del mercado norteamericano", *Relaciones Internacionales*, 58, abril-junio de 1993, Centro de Relaciones Internacionales, FCPyS, UNAM, México, p. 63.

[13] Mármora, Leopoldo, "La ecología en las relaciones Norte-Sur: el debate sobre el desarrollo sustentable", en: *Comercio Exterior*, vol. 42, núm. 3, marzo de 1992, Banco Nacional de Comercio Exterior, México, 206-219.

[14] Rioja, Enrique, *Algunos conceptos ecológicos para el sociólogo y el economista*, 2a, ed. Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 1987, pp. C7-115.

A este respecto, la definición del concepto de ecología no es ajena a problemas de carácter epistemológico. En este sentido, adoptar el concepto de ecología más general, tal y como se refiere al principio de este párrafo, es necesario desde el punto de vista práctico, en tanto se requiere el auxilio de esta ciencia para abordar algunos de los problemas ambientales con mayor amplitud y profundidad, aun cuando esta parte del trabajo no sea propiamente un estudio de ecología.

Así, en la medida en que se agudizan las contradicciones de la relación ser humano-naturaleza, se van perfilando y definiendo históricamente también rasgos significativos de la superestructura, reflejándose ésta a través de un tipo de conciencia social muy peculiar que se va extendiendo gradualmente por el mundo. Al conjunto de elementos que se expresan como la preocupación y el abordaje de los problemas ambientales se le ha dado en llamar en primera instancia, "conciencia ecológica" o "conciencia ambiental". Es conveniente destacar un elemento que permite la interiorización de ciertos aspectos vinculados con el fenómeno de la conciencia, determinados a partir de la forma en que se producen mediante actos reflejos de repeticiones sucesivas, donde las condiciones sociales imperantes impulsan gradualmente hacia una determinada acción externa e interna a partir de la incorporación de ciertas nociones, ideas y niveles de conocimiento sobre problemáticas específicas en la praxis social.

Consecuentemente, la denominada "conciencia ambiental" o "conciencia ecológica" es parte superestructural de un reflejo polivalente, ambiguo y contradictorio de las concepciones y representaciones que se tienen sobre la problemática ambiental.

> . No existe término que sea tan popular y al mismo tiempo tan falto de significado unánimemente aceptado. ¿Cómo puede un término significar algo cuando se emplea para connotar algo y todo, incluyendo su propia negación? Uno oye hablar del objeto de la conciencia y del sujeto de la conciencia y de la unión de

ambos en la autoconciencia; de la conciencia individual, de la conciencia social [de la conciencia ecológica o conciencia ambiental] y de la conciencia trascendental; de la conciencia interna y la externa, la mucha o poca conciencia, la conciencia temporal y la conciencia eterna; la actividad y los estados de la conciencia. Además, existe la materia de la conciencia y la conciencia inconsciente, llamadas respectivamente material de la mente, por brevedad y estados psíquicos inconscientes o subconsciencia, para evitar la contradicción verbal. Esta lista no está completa, pero es bastante sorprendente. La conciencia comprende todo ello e infinitas cosas más. No es de extrañar que haya pocas tentativas por definirla.[15]

Esto no significa que se pretenda definir el contenido de la conciencia ambiental o ecológica, sino que a partir de estas consideraciones resulta obligado preguntar profundamente el significado propio del concepto antes referido y su aplicación o relación con la problemática ambiental desde el punto de vista de su contenido.

De tal manera, si la conciencia *strictu sensu* es producto de un complejo proceso de aprehensión y comprensión individual, dicho "... entendimiento está de acuerdo con la derivación de la palabra latina *scire*, 'saber', raíz del término *ciencia*.[16] Por lo tanto, la palabra "... conciencia denota la capacidad para la reflexión en el sentido del saber lo que uno sabe o de ser capaz de pensar acerca de lo que uno sabe".[16a] A partir de estas referencias, se deduce que la extensión hacia el campo social de la conciencia se vincula con la reflexión colectiva respecto a saberes científicos determinados y condicionados históricamente. "Reflexionar es estar consciente de estar consciente o saber que se sabe".[17] De estos razonamientos pueden extraerse importantes lecciones para cuestionar tanto la

[15] Ballin Klein, David, *El concepto de la conciencia*, FCE, México, 1989, p. 13.
[16] *Ibid.*, p. 18.
[16a] *Ibid.*
[17] *Ibid.*, p. 20.

validez de una conciencia ecológica o ambiental en términos de su valoración social, no solamente en el ámbito de la superestructura, sino de una praxis social concreta.

Por lo tanto, puede afirmarse que hay solamente algunos indicios que permiten vislumbrar la difusión de un término o una idea, que surge a partir de una supuesta conciencia ambiental, tal es el caso *desarrollo sustentable*. Esta expresión se refiere a una pretendida construcción conceptual derivada de un conjunto de discusiones en torno a la problemática ambiental. Por lo tanto, dicha expresión adquiere en primera instancia connotaciones particulares de una falsa conciencia o una conciencia distorsionada, en tanto muestra solamente de manera desarticulada, fragmentada, confusa y parcial la realidad del problema ambiental, reduciéndolo generalmente a sus efectos y expresiones superficiales. Es evidente que la expresión colectiva en el ámbito planetario, de la conciencia ambiental no existe. Amén de ser un simple reflejo de falsa conciencia, entre otras cosas, porque las condiciones imperantes no permiten que las mentes de millones de seres humanos tengan el nivel de conocimiento necesario acerca de dicha problemática. El impacto de la ideología occidental dominante, asociada al ejercicio del poder mediante la institucionalización de sus acciones, constituyen "cortinas de humo" que impiden que el saber social se materialice y se extienda como práctica social, así como para la aprehensión de la problemática en sus causas más profundas.

Surgimiento del término "desarrollo sustentable"

En el contexto de la Guerra Fría, un pequeño grupo de investigadores advierten sobre la destrucción del hábitat terrestre, a raíz del anuncio del deceso del océano hecho por Ehrlich, en 1969. Ésta es, sin lugar a duda, la pauta que marca el surgimiento de el Club de Roma en 1972. Desde entonces, la discusión se amplía

hacia diversos grupos sociales y equipos de investigadores preocupados al respecto. Una de las aproximaciones más importantes respecto al debate de los problemas ambientales, y expresión de las características que van delineando la inclusión de nuevos elementos en la superestructura mundial, se realiza en la reunión que encabezara G. Harlem Brundtland, a instancia de la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, quien en 1987 publicara el informe denominado *Nuestro futuro común*, también conocido como el Informe Brundtland.[18] La traducción en lengua castellana que más se acerca a este término es el de *desarrollo durable*[19] el cual se utilizará a lo largo del trabajo como sinónimo de desarrollo sustentable. Pero que desde el punto de vista de una apropiación crítica basada en la perspectiva latinoamericana, modifica su contenido sustancialmente, tal y como se verá al final de este trabajo.

En el mencionado informe se resaltan problemas, se citan cifras, se plantean posturas y se dan recomendaciones. De ahí, surge, precisamente la idea para articular las necesidades del capital en el ámbito de la producción. Éste se entiende como un proceso que garantice cubrir las necesidades presentes y futuras de los diversos grupos que habitan el planeta. "El desarrollo sustentable es el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de que las futuras generaciones puedan satisfacer sus propias necesidades".[20] En ese momento no se adoptan compromisos, ni obligaciones para sujetos involucrados, es solamente un diagnóstico y donde se delinean las bases y el preámbulo para algunos de los aspectos de mayor relevancia que serán rebasados en la Cumbre de la Tierra, realizada a mediados de 1992 en Río de Janeiro, Brasil.

[18] Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, ONU, *Nuestro futuro común*, Oxford University Press, 1987.
[19] Véase, Hernández-Vela Salgado, Edmundo, *Diccionario de política internacional*, 4a. ed., Porrúa, México, 1996, pp. 277-280.
[20] Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, ONU, *op. cit.*, p. 43.

Todos los aspectos antes señalados también tienen una incidencia en el campo del conocimiento y una determinada conciencia social que a su vez repercute en una revalorización significativa para la reorientación de los modelos de desarrollo. Sin embargo, se denota la concurrencia de un discurso político que soslaya las nuevas contradicciones de una fase superior del desarrollo. Por principio, y a partir de algunos análisis, el desarrollo durable es cuestionado por su inadecuación.

> En el idioma castellano, resulta evidente por el parentesco de las palabras "sostenible" y "sustentable", que el concepto de "Desarrollo Sostenible" remite al concepto de "Capacidad de Sustentación", propio de la ciencia ecológica. En cambio, en inglés, *Sustainable Development*, no está a primera vista tan directamente relacionado con *Carrying Capacity*, todo dependería de la definición que diéramos de *Sustainability*. Sin embargo, quienes introdujeron con gran éxito la expresión *Sustainable Development* en la política internacional... querían combinar conscientemente esas dos ideas: desarrollo económico y capacidad de sustentación.[21]

Emerge, por lo tanto, una supuesta racionalidad ambiental en un contexto donde las condiciones generales de sobrexplotación de los recursos naturales y la fuerza de trabajo disponible se aceleran de manera inusitada. Esto se debe, entre otras cosas, a que los presupuestos de nuevos modelos de desarrollo y crecimiento económico no modifican su esencia con respecto a las formas dominantes, entre otras cosas porque operan con la mera idea de la limitación de los recursos, pero actúan prácticamente como si éstos fueran inagotables. De esta forma se fincan esperanzas en los logros que se pueden alcanzar mediante los avan-

[21] Martínez Allier, Joan, *De la economía ecológica, al ecologismo popular*, Ed Icaria, Barcelona, 1994, p.69.

ces de la ciencia y la tecnología. Es decir, que de este modo, a un modelo consolidado de desarrollo, se le pretende sobreponer o disfrazar mediante la utilización de argucias superestructurales con formas por demás novedosas en lo político, lo jurídico y lo ideológico, y que reflejan sólo algunos aspectos de la realidad de los problemas existentes. "La dinámica dominante en este fin de siglo es la mundialización de la economía. Se basa en la ideología del "pensamiento único", que ha decretado que a partir de ahora sólo es posible una determinada política económica, y que únicamente los criterios del mercado y del neoliberalismo (competitividad, productividad, librecambio, rentabilidad, etc.) permiten a una sociedad sobrevivir en un planeta convertido en la jungla de la competencia. Sobre este núcleo duro de la ideología contemporánea se incorporan nuevas mitologías, que intentan hacer aceptar a los ciudadanos el nuevo estado del mundo".[22] Las propuestas para la transformación de realidad concreta se enfrentan a los obstáculos de las fuerzas e intereses que marcan el sentido de las tendencias mundiales, en las cuales el análisis central consiste en señalar que habrá perdedores y ganadores.[23] Esto significa que para este tipo de visiones todo se reduce a muy pocas alternativas para los perdedores, donde el macromodelo del desarrollo del imperio del capitalismo globalizador y sus diferentes versiones (integración regional, formación de bloques económicos y globalización) necesariamente marcarán el rumbo de la historia.

A este respecto, cabe hacer mención de algunas características y efectos del debate ambiental. Se multiplican las publicaciones y se va creando gradualmente un entorno intelectual, que sin lugar a dudas es ejemplo de una extraordinaria prolijidad y riqueza temática. La confluencia de paradigmas, teorías, con-

[22] Ramonet, Ignacio, "¿Hacia una geopolítica del caos?" en *Capítulos*, SELA, Caracas, núm. 51, Julio-Septiembre de 1997, p. 9.
[23] Véase, Kennedy, Paul, *Hacia el siglo XXI*, Plaza y Janes, Barcelona, 1993, 480 pp.

cepciones filosóficas, políticas, económicas, sociales, religiosas e incluso esotéricas, irrumpen en torno a esta coyuntura histórica. Desde este punto de vista, es necesario partir de algunas consideraciones, explicaciones e indicios dispersos que abordan de manera amplia y diversa cómo es que se han desencadenado ciertos efectos negativos en el entorno natural, lo cual a su vez permite cierta coherencia a partir de un ejercicio de integración y síntesis, sin que eso signifique una forma acabada de plantear y abordar dicha problemática.

En este contexto –abordar las implicaciones que supone la construcción de conocimiento en América Latina– resulta importante destacar la influencia que los paradigmas dominantes ejercen en las variables subyacentes al problema dentro del proceso globalizador como una dimensión de la internacionalización y transnacionalización del discurso ecologista-ambientalista-sustentabilista, el cual a su vez es producto de un proceso de interiorización en un tipo de conciencia, en cierto grado difusa y profusa respecto a los problemas del deterioro ambiental. Por tales razones, es importante abordar las implicaciones teórico-prácticas de la acepción del término *desarrollo durable*, el nivel de interiorización social y su papel en la construcción de referentes epistemológicos debido a que ha suscitado un acalorado debate. Asimismo, esto choca con los intereses de los sectores involucrados, donde fundamentalmente significa el imperio de un determinado paradigma científico-tecnológico que requiere "validez científica" para la justificación de sus acciones. Desde esta perspectiva, se vislumbran problemas significativos en cuanto las limitaciones del término que se ha llegado a considerar concepto, paradigma, modelo, teoría, e inclusive podría asociarse a un nuevo culto cuasi religioso semejante a lo que el desarrollo y el progreso significó para nuestros países. Afortunadamente, lo anterior no ha eliminado avances significativos en el plano de la exploración en nuevos ámbitos del conocimiento.

La necesaria adopción del término "desarrollo sustentable" en América Latina

La envergadura de las políticas dictadas desde los centros del poder político mundial tiene eco en los estados y gobiernos de la región, los cuales han incorporado mediante la institucionalizaci del problema ambiental, acciones para el "combate de la conta-minación" a la sombra del "paradigma" del *desarrollo durabl* El problema de fondo radica en la politización e ideologización y en cierta medida la mediatización imperante en la concienc social respecto al origen, causas y consecuencias de los problem ambientales. Los problemas como el aumento de la deuda extern de América Latina en las últimas dos décadas, trajeron consecuen-cias negativas para sus sociedades desde el punto de vista de su bienestar social, desarrollo humano y deterioro ambiental.

Como parte del actual contexto, una nueva dimensión de la de-pendencia aparece como una relación internacional de intercamb Norte-Sur: deuda por naturaleza; desarrollo por *desarrol durable*. "El desarrollo económico sustentable es inseparable del deseo del manejo de los recursos naturales".[24] Consecuentemen la incidencia de los dictados de las grandes corporaciones financie-ras como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la banca privada internacional han repercutido en la definición de nue-vas políticas de ajuste que permitieran a las economías de la regió poder cumplir con sus forzados y pesados compromisos por con-cepto de su deuda externa que para 1995 se estimaba en 467 500 millones de dólares.[25] En tales condiciones, y particularmente a lo largo de esta década, la adopción de una "nueva" forma de desa-rrollo cobraba importancia.

[24] Shahid Javed, Burki, vicepresidente para la Región de América Latina y el Caribe del Banco Mundial, "Environmental Overview from the Environme Department, Environmentally Sustainable Development, World Bank, 1998: *http:/ / www.worldbank.org.*

[25] *http:// www.worldbank.org*

La idea o enfoque del desarrollo sustentable adquirió relevancia en un plazo relativamente breve y fue incluida en las formulaciones de los organismos internacionales que más tienen influencia en la orien-tación de los modelos de desarrollo, como el Banco Mundial, (1990-1992), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe de la ONU (1992), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y otros. De igual manera, el enfoque fue incorporado en el discurso político, no solamente ambientalista sino en general sobre el desarrollo.[26]

Es claro que cada modelo o enfoque de desarrollo supone de la disposición o construcción de medios científicos y tecnológi-cos que permitan cubrir la parte que les corresponde en dichos planteamientos y que éstos a su vez están definidos por determi-nado tipo de intereses.

La experiencia histórica de América Latina respecto a la implantación e imposición de modelos económicos, políticos y sociales mediante diversas formas de dominación por parte del mundo desarrollado hacia nuestra región, conlleva necesariamente a la reflexión de las implicaciones que la puesta en marcha del *de-sarrollo durable* desde el punto de vista de los costos e impactos tecnológicos y socioambientales que este nuevo "paradigma" podría traer consigo.

> En este conjunto de condiciones, la ciencia y la tecnología en el subdesarrollo tropiezan con severos obstáculos... Es muy pro-bable que el proceso histórico de institucionalización y de in-dustrialización de la ciencia y la técnica conocido en Europa y en Estados Unidos sea irreproductible e intransferible a la so-ciedad latinoamericana.[27]

Hasta la fecha, se han adecuado y creado formas para eva-luar los impactos que las actividades humanas infligen al entorno

[26] Provencio, Enrique y Julia Carabias, "El enfoque del desarrollo sustentable", en *Desarrollo sustentable: hacia una política ambiental*, UNAM, México, 1993, p. 3

[27] Horada, Joseph, *op. cit.*, p. 11.

natural, mediante la creación de cierto tipo de modelos econométricos tratando de copiar pautas de evaluación realizadas en el mundo desarrollado fundamentalmente. De esta manera se establecen criterios muy disímiles, ambiguos y contradictorios, utilizándolos como indicadores del impacto ambiental, pero dándoles un énfasis de mercado.

La articulación de los esfuerzos y compromisos derivados de los acuerdos de integración regional no son compatibles en los hechos con los continuos daños que se siguen infligiendo al ambiente, a pesar de que algunas de las mercancías, en forma de servicios, proyectos planes o programas, se ostenten o etiqueten como productos "ecológicos".[28] Lo ecológico ha sido integrado por lo tanto, como parte de la publicidad o mercadotecnia, que supuestamente está soportado por una estructura científico-tecnológica que "no contamina" *versus* la producción contaminante. Este fenómeno refleja, una vez más, la fetichización de las mercancías debido a que solamente se sustituye la apariencia del objeto en su valor de uso, que se ajusta para la sobreexplotación de los recursos humanos y naturales. "El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por lo tanto, pura y simplemente en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo... la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres".[29] Por lo tanto, se deduce que en el actual contexto estos objetos no transforman la esencia en su carácter de mercancía, ni mucho menos le agrega un valor extraordinario

[28] También, se puede observar cómo cierto tipo de mercaderías responde a una "nueva moda" mercantil de actividades económicas (bienes o servicios) que se autodenominan como "ecológicos", "sustentables", o "no contaminantes". Tal es el caso de algunas gasolinas, papeles reciclados, envases de aluminio reciclado, cosméticos, envases de aerosoles, detergentes, insecticidas, pinturas, computadoras, televisores, automóviles, alimentos, vestido, restaurantes, hoteles, agencias de viajes, por mencionar algunos.

[29] Marx, Carlos, *op. cit.*,t. I, pp. 37 y 38.

por considerarse dentro de una supuesta pauta de reproducción
bajo criterios del *desarrollo sustentable*. Para ello, las caracte-
rísticas generales de los centros de enseñanza superior suelen
llegar a reproducir y adoptar algunos criterios o conceptos gene-
rados en otras latitudes.

> Alienación progresiva del sistema educativo de los países latinoa-
> mericanos, especialmente el universitario, hacia las pautas
> socioeconómicas culturales y políticas de las metrópolis, sobre todo
> de Estados Unidos. A este respecto debe destacarse especialmente
> el papel de las becas de formación para estudiantes y de especializa-
> ción para graduados, la asistencia técnico-científica y financiera de
> las universidades y fundaciones extranjeras, y las misiones que la
> cumplen y la supervisan. Se produce así la incorporación y la imita-
> ción pasiva de una particular concepción del mundo, de su ciencia
> y técnica, su investigación y docencia... de sus normas y valores,
> actitudes opiniones[...] aceptado y aplicado de poco o nada críti-
> co,[...] como totalidad perfecta.[30]

Uno de los aspectos fundamentales y condición *sine qua*
non para la realización del multicitado término del *desarro-*
llo durable, es la consideración respecto a la valoración social del
mismo, no desde el punto de vista del intercambio desigual de valo-
res, sino de una asimilación e interiorización consciente de las
necesidades e imperativos sociales, dentro de los valores, cos-
tumbres y tradiciones adquiridos históricamente y que definen
una identidad y cultura propia, que sin embargo no están libres
de contradicciones.

Las políticas de ciencia y tecnología establecidas en América Lati-
na a partir del decenio de los setenta llegaron a aplicar procedi-
mientos legales para la transferencia de tecnología y registro de

[30] Kaplan, Marcos, *Sociedad, política y planificación en América Latina*, 2a ed. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 1985, p. 84.

patentes y marcas, buscando fortalecer una capacidad de negociación y selección de tecnología. Menos eficaces han sido los esfuerzos por asimilar y adaptar las tecnologías importadas a las condiciones ecológicas, sociales y culturales de nuestros países y para generar un proceso endógeno de innovación. Esto ha tenido un impacto en la destrucción ecológica y en la degradación ambiental de la región.[31]

Como se ha podido constatar, las instituciones estatales en América Latina han incorporado la noción del *desarrollo durable* como una prioridad que requiere ser valorada.

En búsqueda de contenido para la *durabilidad* desde la perspectiva latinoamericana

La valoración que ha adquirido el *desarrollo durable* ha ido en ascenso, sin embargo, ésta choca frontalmente con la realidad socioeconómica y política de los países de la región *verbigracia* las condiciones de deterioro ambiental en las grandes urbes, y los niveles de pobreza en las zonas rurales y urbanas. A pesar de ello, los esfuerzos incipientes realizados hasta la actualidad en América Latina apuntan generalmente hacia la inducción acrítica de dicho modelo, en tanto que se pretende atacar sus efectos, y no las causas profundas de dicho deterioro. Los anuncios y propaganda asociada a las actividades comerciales, por parte de algunos agentes económicos, así como las promociones y campañas ambientales promovidas por el Estado, dan cuenta de la superficialidad con la que es abordado el problema de contaminación ambiental. De esta manera se suele distorsionar y ocultar las causas económicas, políticas, sociales y ambientales que lo originan. En tal sentido, se muestran las limitaciones histórico-sociales que permitan superar las contradicciones emergentes, debido a la incapacidad social de valorar adecuadamen-

te las alternativas para superar dichos problemas, diferentes a las pautas imperantes.

Para concluir, la adopción de este concepto en América Latina tiene dos acepciones contradictorias. La primera es la que impulsa el Banco Mundial, y la OCDE, entre otros organismos internacionales, y corresponde la forma de hacer sustentable el desarrollo del capitalismo en el ámbito global con todas sus contradicciones. La segunda acepción se refiere al desarrollo durable como la piedra angular para la transformación de las relaciones sociales de producción capitalista. El *desarrollo durable* como concepto científico, político y económico alternativo, liberador, inclusivo, profundamente crítico e incluso, "subversivo". En este sentido, puede ser conveniente adecuar este concepto a la idea de la sustentabilidad subversiva.[32] Ésta, pretende reflejar el grado de malestar social ante los procesos de exclusión y marginación propios del deterioro de las relaciones sociales, políticas y económicas dominantes en América Latina. "*La sustentabilidad es entonces acerca de una lucha por la diversidad en todas sus dimensiones*".[33] Es también, un concepto que encierra la lucha por mejores condiciones de vida, de trabajo, de salud, de alimentación, de seguridad de los grupos sociales con mayores rezagos y carencias. Para ello, es importante trabajar afanosamente en el estudio, recuperación y recreación de conceptos, concepciones y construcciones cognitivas vivas en ancestrales prácticas culturales, pautas de producción y consumo. Incluir en la *durabilidad* el rico mosaico de etnias, grupos y comunidades indígenas y campesinas, amenazadas, excluidas, abandonadas y expulsadas, en su mayoría, por el paradigma dominante del desarrollo. Incorporar a dicho concepto la lucha y resistencia cultural, como eje para la construcción de nuevas posibilidades de conocimiento.

---

[31] Leff, Enrique, *op. cit.*, p. 168 y 169.

[32] Barkin, David, *Riqueza, pobreza y desarrollo suestentable*, JUS/CECODBA/Centro Lindavista, México, 1998, p. 10.

[33] *Ibid.*, p. 56.

LA CONTRIBUCIÓN DEL TEATRO AL CONOCIMIENTO DE AMÉRICA LATINA

HÉCTOR ROSALES

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

CRIM/UNAM

> *"En las ciencias del hombre quien plantea interrogantes no puede sentirse ajeno a lo que es interrogado".*
>
> MIRCEA ELIADE

Contexto y presentación

El marco que ofrece esta reunión académica me parece ideal para exponer algunas ideas que forman parte de un proceso de indagación más amplio acerca de las interrelaciones entre Teatro, Sociedad y Conocimiento que actualmente realizo en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM. Esta

investigación tiene un doble origen: por una parte el estudio de las ideas desarrolladas por Hugo Zemelman en diferentes libros y espacios académicos;[1] y por la otra, mi interés personal por comprender de qué manera interviene la subjetividad en la construcción de conocimiento.[2] Este último tema se ha visto enriquecido por la elección de la creatividad como un ángulo de lectura privilegiado para estudiar de manera holística los elementos heterogéneos que intervienen en los quehaceres humanos.

Finalmente, es importante recordar la ubicación histórica, espacial y existencial que connota lo latinoamericano y caribeño. Como científicos sociales aspiramos a controlar y verificar nuestras proposiciones, pero con plena conciencia de que no se trata de universales absolutos, sino que están referidos a contextos específicos y es en ellos donde tienen pertinencia y eficacia.

La situación latinoamericana y la necesidad de abrir una ofensiva epistemológica

La propuesta metodológica de Hugo Zemelman incluye el proceso creativo previo al diseño de investigación. En esa fase, que puede llamarse de "incubación", corresponde a un presente imaginario, en el cual aparece la motivación del investigador para enfrentar un reto cognoscitivo. Lo que nos ofrece la propuesta de Zemelman es comprender la trayectoria, toda la trayectoria de experiencia social del investigador que lo ha llevado a plantearse ese problema de investigación. Lo que él nos pide es no olvidar esa trayectoria individual, personal. Allí es donde, curiosamente, lo subjetivo no sólo se retoma en el fenómeno o en el

[1] Consultar bibliografía.
[2] Los ensayos integrados en el libro *Sentipensar la cultura*, (Rosales, 1998), han sido elaborados desde esta perspectiva.

objeto, sino que está en el investigador mismo. Es la subjetividad en el investigador. Ese esfuerzo de reconocimiento explicaría aspectos que no se hacen explícitos en las comunicaciones académicas. ¿Por qué, precisamente, el estudiante o el investigador profesional se plantea esas preguntas y no otras?

El planteamiento de Zemelman es importante porque nos remite, por una parte, al pasado del que el investigador es portador, dimensión que se complementa con el énfasis que se hace en el sujeto como constructor de futuro. De esta manera se enriquece la investigación porque se incluye la dimensión ética de *para qué* investigar, cuál es el sentido de la investigación. Hay muchas formas de producir un conocimiento útil que pueda ser socialmente apropiado. Aquí hay un componente utópico que caracteriza la propuesta epistemológica de Hugo Zemelman.

Lenguajes artísticos y conocimiento

La decisión de acercarme al universo teatral forma parte de una estrategia que busca tomar en cuenta los lenguajes artísticos forjados en América Latina que puedan nutrir el pensamiento social.

En los estudios latinoamericanos, además de atender las dimensiones económicas, políticas, ambientales, tecnológicas, educativas y de la comunicación, sería importante incorporar el interés y el estudio de otros lenguajes: plásticos, arquitectónicos, fílmicos, literarios o espectaculares. Entiendo que una experiencia transdisciplinaria plantea un desafío de articulación del pensamiento. Desde la perspectiva que ofrece la relación entre teatro y conocimiento, podemos hacer el esfuerzo de situarnos en situación de umbral para romper las rutinas que nos llevan a reiterar lo ya conocido. En este sentido, una decisión acertada en el proceso de investigación ha sido mantener una actitud abierta ante instrumentos que originalmente no fueron pensados para

fines heurísticos profanos, pero que son portadores de una perspectiva holística, como los mandalas.

El intento de pensar la complejidad del hecho teatral forma parte de un proceso abierto de indagación y de vida que se interesa por llenar de sentido cada uno de nuestros actos, frente a las evidencias crecientes de que hay una perversión en nuestra visión del mundo que se origina en la escisión que se establece, en el pensamiento moderno, entre el observador y lo observado, entre el sujeto y el objeto, entre lo humano y lo natural. Como lo afirma Morris Berman: "La conciencia científica es una conciencia alienada porque ha establecido una total separación y distanciamiento con la naturaleza". (Berman, 1981: 17)

¿Qué alternativa ofrece el teatro frente a este hecho? ¿Por qué recurrimos a esta forma artística para fundamentar nuestra posición frente al malestar que sentimos en el alma?

Porque el hecho teatral encierra múltiples claves para entender las paradojas y contradicciones en la situación cultural contemporánea. No es exagerado afirmar que el teatro es la expresión cultural que integra, en su historia, las modalidades diversas de la vida social y que, a su vez, *la teatralidad* se expande hasta llegar a ser un elemento constitutivo de la producción y de la reproducción de lo social. El teatro es el arte político por excelencia, sólo en él se traspone en arte la esfera política de la vida humana. Es el único arte cuyo solo tema es el hombre en su relación con los demás. (Arendt, 1996).

Del teatro como dispositivo para conocer América Latina

¿Por qué el teatro?

Esta pregunta admite múltiples respuestas de todos niveles. Hay un nivel estrictamente personal, que hace referencia a lo que Zemelman, retomando a Holton (1989), llama el eje "z", o sea el ámbito donde el investigador no tiene que explicar o justificar sus decisiones, sino que las toma porque *en* su vida ese tema de investigación se le presenta como una necesidad apremiante.[3] No es una necesidad externa. Incluso, muchas veces, escapa a la lógica de los temas que cuentan con más apoyo financiero, o de aquellos que, aparentemente, son de mayor urgencia social o política. De pronto aparece la pregunta: ¿por qué no ocuparse de estos temas, si son los más apremiantes? La posición que se sostiene aquí plantea que si lo que interesa es ir al *origen* de los problemas, es conveniente aprender a mirar más allá de lo aparente. En esta propuesta el teatro es un vehículo que permite volver a hacer un conjunto de preguntas *fundamentales* que están debajo de lo social perceptible, y que remiten al magma o energía primaria que está en la profundidad de la condición humana y que es irreductible a cualquier intento de definición unidimensional: *homo sapiens* o *animal laborens* (Arendt, 1996).

La elección del teatro como objeto, realidad fenoménica o "continente de realidad" a explorar respondió, en un primer momento, a una decisión intuitiva, misma que con el paso del tiempo y con el estudio de una amplia bibliografía, ha demostrado su potencial para establecer múltiples diálogos, interrelaciones, intercambios y cuestionamientos de carácter epistemológico. Los orígenes del teatro están indefectiblemente unidos a las expresiones primigenias de la especie humana, motivo por el cual su estudio está relacionado con el de muchas otras ciencias, desde la antropología y la historia, hasta la sociología, la comunicación, la psicología, las ciencias políticas, la semiótica o la biomecánica. En el teatro se hacen observables las interrelaciones entre la mente, el cuerpo, la fantasía y la creatividad.

[3] "Además de la dimensión empírica o fenoménica (x) y de la dimensión heurístico-analítica (y), podemos definir una tercera, o eje Z. Esta tercera dimensión es la de los presupuestos fundamentales, las nociones, los términos, juicios y decisiones metodológicas". (Holton, 1989:23)

Precisamente, la realización de este proyecto se justifica por que el hecho teatral encierra múltiples claves para entender las paradojas y contradicciones presentes en la situación cultural contemporánea. El teatro reúne un conjunto de características que permiten imaginar diversas estrategias de razonamiento para proponer hipótesis renovadas acerca de lo social. Esto es posible porque el teatro ocupa un lugar crucial en la cultura llamada "occidental", desde las formas originales que adquirió en la cultura griega, hasta la modernidad (Kerckore, 1985: 42-47). No es exagerado afirmar que el teatro es la expresión cultural que integra, en su historia, las modalidades diversas de la vida social y que, a su vez, la teatralidad se expande hasta llegar a ser un elemento constitutivo de la producción y de la reproducción social.

Interesa constatar también que, en cada una de las civilizaciones y culturas, existieron y aún existen formas teatrales propias que satisfacen necesidades antropológicas básicas, porque a través de ellas se modelan y modulan los usos del cuerpo, las habilidades de representación y la utilización adecuada de los signos, códigos y sistemas simbólicos que regulan los intercambios entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza (Schechner, 1997, 6-11). Por estas razones, el teatro es uno de los instrumentos más adecuados para el intercambio y la comprensión intercultural (Pavis, 1992).

El teatro, desde esta perspectiva, no es propiamente sólo un reflejo de lo social, sino una forma específica de creación de realidad.[4] En esta vertiente, el teatro es un instrumento de conocimiento que nos permite relacionarnos con lo social de una manera sintética y profunda, a diferencia de lo que ocurre en la vida cotidiana. El teatro intensifica el conocimiento de las situaciones y momentos cruciales que afectan a la socialidad de una

[4] Los lenguajes artísticos cumplen una función gnoseológica y no sólo cognitiva. Además de pretender constituir un reflejo, representan un "germen transformador". (Zemelman, 1992: 167)

época, al recrear la vida de manera artística, con la disposición espacial y temporal adecuadas a cada montaje escénico. El tiempo de lo cotidiano se hace más soportable cuando se satisface la necesidad de asistir vivencialmente a la reconstitución y reproducción de lo social.

La teatralidad no es, en consecuencia, solamente la que se nos muestra en los teatros, en los espacios explícitamente construidos para representar fragmentos de la vida, sino que, en general, la teatralidad está en todos los eventos sociales. La gran paradoja es que en la vida social institucionalizada y rutinizada, se vive una teatralidad manipulada y despojada de su sentido ritual re-vinculante de lo humano, lo natural y lo divino.

Ante esa situación, este es un proyecto que intenta lanzar una gran red para aprehender lo real sin fragmentarlo. El proyecto está estructurado siguiendo un camino que va de lo general a lo particular. Por esta razón, en la primera etapa se propone trabajar el hecho teatral en general. Allí lo que se intenta es reunir un conjunto de preguntas que provienen de la antropología filosófica y que se le pueden hacer al teatro. Precisamente, con relación al teatro en general, es donde emerge un primer triángulo que, en sus transformaciones y despliegues, va originando un conjunto de palabras clave que indican la riqueza de los universos de conocimiento de todo tipo que están implícitos en el estudio del teatro. Estos entrecruzamientos y confluencias entre teatro, sociedad y conocimiento son los que, en esta primera etapa, tendrán prioridad. Si se asume la unidad entre el vivir y el investigar, la metáfora del viaje puede ser útil para evocar la actitud metódica que aquí se propone: el inventario y la reseña. ¿Qué es lo que será incluido? ¿Qué ejercicios y tareas se realizarán? ¿Cómo se objetivará el trabajo realizado? ¿En qué momento será pertinente cerrar un ciclo para compartir lo hallado con otros viajeros? La incertidumbre forma parte de la apertura a lo inédito. La esperanza se alimenta cada noche clara, cuando percibimos que la ruta elegida es la que resulta del propio caminar.

El referente concreto en este proyecto es el hecho teatral tal y como se presenta en América Latina. La aproximación a este referente se hace con las premisas epistemológicas, teóricas y metodológicas que conciben la realidad no como algo ya dado, sino dándose (Zemelman, 1992). En este sentido, el teatro se estudia a partir de su historicidad, su configuración como campo, sus ritmos de cambio o persistencia, y las mutaciones que ha sufrido en cada contexto nacional o regional.

El teatro en América Latina tiene una gran significación histórica. Especialmente en los últimos cincuenta años se ha configurado como uno de los hechos culturales donde se registran los acontecimientos que han marcado el devenir de comunidades múltiples, regionales o nacionales, y que expresan, de manera polifónica, la historia subcontinental, así como la manera específica en que se han vivido y registrado los acontecimientos políticos y económicos en la subjetividad social e individual.

En esta investigación se busca comprender de manera integral, para el caso latinoamericano, las múltiples facetas del hecho teatral, el cual incluye: la escritura, la creación escénica, la escenificación, la recepción, la historicidad, la reproducción de los sujetos, las condiciones de producción, la intertextualidad, y los dinamismos entre la tradición y la innovación. Todo ello entendido como un proceso en movimiento, donde se articulan diferentes temporalidades, espacialidades y juegos simbólicos.

La elección de la región latinoamericana se hace a partir de asumir intereses históricos concretos. De manera similar a lo que planteó César Fernández Moreno (1972), para el caso de la literatura, el conocimiento disponible y el que pueda generarse acerca del teatro debe servir para replantear un problema que sigue vigente: ¿Qué es América Latina? Esto significa que no se da por demostrada la unidad de América Latina, sino que se acepta como una hipótesis de trabajo de la cual se parte y que puede ser comprobada o no a lo largo de la investigación.

Lo latinoamericano se configura en un proceso dialéctico entre lo local, lo regional, lo nacional, y lo subcontinental caribeño

cada dimensión responde a una racionalidad que debe y puede explicitarse. La delimitación de lo latinoamericano funciona como un *locus* político y simbólico que permite mirar el mundo. Asumir la latinoamericanidad consiste en afirmarse como parte de una comunidad que constituimos, no para segregarnos, sino para construir vínculos significativos con los "otros" que tienen algo que decirnos, algo que enseñarnos y con quienes podemos confluir en tareas comunes porque compartimos un conjunto de atributos, necesidades, valores y deseos que se han ido construyendo en la historia.

En este punto resulta importante reflexionar sobre la potencialidad epistémica de pensar el teatro en una dimensión transcultural, es decir, en el flujo de una tradición de tradiciones que reconozca en el teatro el sentido de investigación y profundidad que subyace a toda labor científica y artística y que recupere para los estudios culturales, los aportes creativos y gnoseológicos de una de sus comunidades más propositivas.[5]

Una aproximación panorámica al universo teatral latinoamericano puede obtenerse a través del conjunto de ensayos, inventarios, directorios y fichas de trabajo reunidos en los cuatro volúmenes que se publicaron con el título *Escenarios de dos mundos* (1992) bajo la coordinación de Moisés Pérez Coterillo, así como las obras de teatro iberoamericano publicadas en el Fondo de Cultura Económica, compiladas por varios autores. De

[5] Lo transcultural remite a los trabajos de Ángel Rama, quien actualizó el concepto de transculturación acuñado por el cubano Fernández Ortiz, para designar las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra. El proceso implica la adquisición, la pérdida y la creación de elementos culturales. El concepto describe la cultura presente en la comunidad latinoamericana como un producto largamente transculturado y en permanente evolución; al mismo tiempo que "(...) corrobora la energía creadora que la mueve, haciéndola muy distinta de un simple agregado de normas, comportamientos, creencias y objetos culturales, pues se trata de una fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular, según las situaciones propias de su desarrollo, como sobre las aportaciones provenientes de fuera". (Rama, 1982: 34)

igual valor es la *Enciclopedia mundial del teatro*, especialmente en el volumen dedicado a las Américas, coordinado por el maestro Carlos Solórzano (1996). La definición de observables: autores, textos, genealogías de grupos, puestas en escena, procesos de creación, acumulación cognoscitiva, memoria e instituciones que serán incorporados al cuerpo de la investigación, serán seleccionados a partir de la revisión de varias fuentes: bibliotecas especializadas, revistas, periódicos, redes electrónicas, encuentros y entrevistas.

En términos espaciales, se trabajará la región latinoamericana como una realidad que conjuga la unidad, la fragmentación y la diversidad.[6] En esta etapa, las especificidades nacionales y locales no serán objeto de una descripción y un análisis detallado porque lo que interesa privilegiar es el pensar en términos latinoamericanos y, en este sentido, se seleccionarán los interlocutores y las fuentes que se sitúen en este nivel de reflexión.

La delimitación temporal tiene que ver con una pregunta central: ¿Cómo juega el tiempo en la objetividad del fenómeno? En el caso del teatro latinoamericano, al ser una entidad viva que resulta de la inversión continua de trabajo humano, obliga al investigador a manejar distintas temporalidades y a enfrentar el problema de la mediación. Las mediaciones son dispositivos heurísticos que permiten ubicar la atención en diferentes planos y niveles de la realidad. Al mismo tiempo, las mediaciones permiten establecer, con cierto control metodológico, las interrelaciones entre los procesos macro y micro sociales. Para cada investigación surge el desafío de establecer las mediaciones que resulten pertinentes.[7]

[6] La pregunta: ¿Qué es América Latina?, tiene muchas respuestas que serán parte del inventario de la investigación, por ejemplo: "Hoy concebimos a América Latina como una articulación más compleja de tradiciones y modernidades (diversas, desiguales), un continente heterogéneo formado por países donde, en cada uno, coexisten múltiples lógicas de desarrollo". (García Canclini, 1989:23)

[7] Según Hugo Zemelman: "*...la mediación es la especificidad histórica del fenómeno*; por lo tanto, cuando hablamos de lo históricamente determinado, estamos

Con relación a la delimitación teórica, resulta fundamental hacer explícito el lugar imaginario desde el cual se teoriza. En este proyecto interesan en particular los siguientes aspectos: la constitución de los sujetos que hacen teatro; los contextos socioculturales en los que tiene lugar el hecho teatral; la relación entre lo micro y lo macro social, mediado por la creación teatral; y, sobre todo, las relaciones entre las expectativas utópicas, los lenguajes que se articulan en el proceso de creación teatral, la apertura a formas nuevas de construcción del conocimiento; la presencia de la otredad; y, finalmente, los fenómenos de la interculturalidad.

La manera en que se ha estructurado este proyecto de investigación admite su continuación de manera indefinida. ¿Qué es entonces lo que establece la pertinencia de ocuparse del estudio del hecho teatral tal y como se presenta en uno o varios procesos creativos, realizados en un corte temporal y espacial específico? Si se asume la unidad entre el vivir, el conocer, el narrar y el comprender que se dan como totalidades de sentido en nuestras trayectorias de vida, la elección de autores, textos, escenificaciones, instrumentos teóricos, y temas de interés, responderá a la capacidad que tengamos para religarnos con las manifestaciones creativas que sean resonantes con nuestra subjetividad. De este modo, puede ejercerse la libertad de investigación afirmada en una lógica de lo imaginal: una subjetividad en acto, que engendra su propia temporalidad y su propio espacio (Jambert, 1989). Un uso creativo y lúdico que trans-forma lo imaginario en invención (Chateau, 1976). La construcción de múltiples relaciones de conocimiento con los lenguajes que permitan ocuparnos de lo inexpresable hasta expresarlo (Hjelsmlev,

hablando de mediaciones. La concreción histórica es una concreción mediada en virtud de que el contenido de los procesos está determinado por una articulación de tiempos diferentes y de niveles en alguna relación no predeterminada" (1992:42).

1980:154). La apertura a lo inédito e indeterminado poniendo en movimiento toda la vida del sujeto (Zemelman, 1992). La tarea infinita de aprender a ver la manifestación del Ser divino oculto en la forma de los seres (Corbin, 1993: 233).

Estas frases son indicios de una toma de posición frente a la realidad, asumida en su historicidad, como el entramado donde se inscribe nuestro ser y hacer particular y que, en ciertos momentos, puede conducirnos a lo universal. La construcción dialógica que pueda lograrse en el transcurso de la investigación dependerá de los límites temporales y de las habilidades que se desarrollen para incluir, de manera pertinente, los hallazgos. La aprehensión de lo específico y su articulación con totalidades más amplias es posible cuando se asume el conocer vinculado a la tarea infinita de vivir.

Bibliografía

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996.

Berman, Morris, *El reencantamiento del mundo*, Santiago, Cuatro Vientos, 1990.

Carse, James, P., *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana*, México, FCE, 1987.

Corbin, Henry, *La imaginación creadora en el sufismo de IBNÁRABI*, Barcelona, Destino, 1993.

Chateau, Jean, *Las fuentes de lo imaginario*, México, FCE, 1976.

Echeverría, Bolívar, *Modernidad, mestizaje y ethos barroco*, México, UNAM/El Equilibrista, 1994.

Fernández Moreno, César, *América Latina en su Literatura*, México, Siglo XXI/UNESCO, 1974.

Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984.

García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo/CNCA, 1989.

Hjemslev, Louis, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1980.

Holton, Gerald, *La imaginación científica*, México, Conacyt/FCE, 1985.

Jambert, Christian, *La lógica de los orientales. Henry Corbin y la ciencia de las formas*, México, FCE, 1989.

Kerckhore, Derrick de, "Una teoría sobre la tragedia griega", *Escénica*, México, núm. 11, octubre, 1985, pp. 42-47.

Krisnahmurti, Jiddu, *La pregunta imposible*, San Juan, Orión, 1974.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Madrid, Península, 1980.

Michel, Guillermo, *Una introducción a la hermenéutica. Arte de espejos*, México, Castellanos, 1996.

Navarro, Pablo, *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana*, Madrid, Siglo XXI, 1994.

Pavis, Patrice, "La interculturalidad como modelo", *Conjunto*, La Habana, núm. 92, julio/diciembre, 1992, pp. 30-32.

Pérez Coterillo, Moisés (Dir.), *Escenarios de dos mundos. Inventario teatral de Iberoamérica*, 4 tomos, Madrid, Centro de documentación Teatral/Técnicas Gráficas Forma, 1992.

Rosales Ayala, S. Héctor, *Sentipensar la cultura*, México, CRIM/UNAM, 1998.

Sánchez Ambriz, Mary Carmen, "El ritual del mandala: en busca del yo perdido", *Escénica*, México, num. 12, UNAM, julio/agosto, 1992, pp. 49-51.

Schechner, Richard, "El teatro en la encrucijada", *El Correo de la UNESCO*, París, nov., 1997, pp. 6-11.

Solórzano, Carlos, (Editor Regional), *The World Encyclopedia of Contemporary Theatre, V. 2 Americas*, London-New York, Rouledge, 1996.

Tucci, Giuseppe, *Teoría y práctica del mandala*, Buenos Aires, Dédalo, 1978.

Zemelman, Hugo, *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*, Barcelona, Anthropos/El Colegio de México, 1992.

——, Hugo, *Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría II*, Madrid, Anthropos, 1992.

——, Hugo, "La relación de conocimiento y el problema de la objetividad de los datos", *Estudios Sociológicos*, México, núm. 33, COLMEX, 1993, pp. 641-659.

——, Hugo (Coord.), *Determinismos y alternativas en las ciencias sociales de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad/CRIM/UNAM, 1995.

——, Hugo, *Sujeto: existencia y potencia*, Barcelona, Anthropos/CRIM/UNAM, 1998.

LA "CIENCIA COVER" EN LAS CIENCIAS HUMANÍSTICAS Y SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

JOHANNES MAERK
Universidad de Quintana Roo

"Si ustedes se fijan en la forma en que hacemos investigación teórica, estamos repitiendo las pautas anteriores de hacerla, empezando por preguntarnos qué dijo Habermas, qué dijo Tony Giddens... Y me parece muy bien, no vayan a creer que no quiero que lean a Tony, o que no leamos a Habermas... Pero lo que quiero decir es que estamos partiendo de un supuesto teórico-metafísico del que no logramos deshacernos y que sería el primer punto de partida de una investigación teórica seria..." (Pablo González Casanova)[1]

El "cover" está de moda en México y, en general, en América Latina. Igual a los "covers" de la música en los años sesenta (cuando Alberto Vázquez o César Costa cantaban canciones de

[1] González Casanova: "Ciencias sociales, agenda para los próximos veinte años" en: Perló Cohen, Manuel, *Las Ciencias sociales en México. Análisis y perspectivas*, México, UNAM-COMECSO-UAM, 1994, p. 280.

Elvis Presley o Paul Anka en español, o el grupo de rock Three Souls in My Mind de Alex Lora interpretaba canciones en inglés); de igual manera, hoy en día, en los noventa el "cover" sigue vigente en las ciencias humanísticas y sociales –supongo que no solamente ahí.

Hay una larga tradición en los países latinoamericanos de importar ideas y conceptos de otros lados y aplicarlos indiscriminadamente a la realidad social de América Latina; es decir, los investigadores sociales "copian" o mejor dicho se "fusilan" teorías, conceptos y métodos ajenos, sin importar que éstos puedan ser aplicables o no a su objeto de estudio. José Gaos denominaba a esta situación epistemológica el "imperialismo de las categorías", es decir, que unas categorías oriundas y originadas en la cultura europea pasaran sin más a tipificar el proceso histórico, económico, social y filosófico latinoamericano, sin recibir las modificaciones y adaptaciones que el caso requiere.[2]

Me gustaría invitar a los economistas mexicanos al barrio de Tepito en la ciudad de México para que se den cuenta que el comerciante tepiteño (igual a otros de sus colegas del continente) no encaja en el concepto de la razón calculadora (*Zweckrationalität*) del comerciante (*Kaufmann*) de Max Weber. La economía tepiteña (similar a muchas otras formas de la economía latinoamericana) está basada en una red social de "cuates" y una razón "emotiva". En vez de invertir las utilidades, este comerciante las goza y disfruta ya sea en forma de fiestas, mujeres, automóviles último modelo o joyas ostentosas. Está claro que los economistas, que entienden obras de su especialidad sólo si están escritas en inglés, nunca van a comprender estos rasgos particulares de la economía latinoamericana.

Y por qué dice todo esto un europeo (a la mejor bisnieto de Maximiliano), se podrán preguntar. La respuesta es sencilla: yo

[2] Véase Villegas Abelardo, "Sobre el estudio de la filosofía latinoamericana", en *Balances y perspectivas de los estudios latinoamericanos*, México, UNAM, 1985, p. 94-95.

vine a América Latina para aprender y conocer otras formas y conceptos de vida, otras mentalidades y costumbres. Y efectivamente los he encontrado en los barrios, las vecindades, las aldeas y en las grandes ciudades. Lamentablemente, esta gran variedad y riqueza se reflejan muy poco en la reflexión intelectual de los investigadores del continente sobre su realidad social latinoamericana.

Se cae en el error de "universalizar" conocimientos locales de supuestamente "grandes autores": Max Weber analiza y describe al burócrata del viejo continente; Joseph Schumpeter describe y analiza al capitalista innovador europeo (sobre todo inglés); Jürgen Habermas la sociedad actual desarrollada (sobre todo alemana) y Pierre Bourdieu la de Francia de los siglos XIX y XX. En vez de reconocer el carácter singular de cada una de estas teorías, en América Latina existe la tendencia a creer que en cada capitalista latinoamericano hay un capitalista al estilo de Schumpeter o Weber; o que la relación entro lo público y lo privado en México o Brasil sea un similar de la situación alemana según Habermas. Estos son solamente algunos ejemplos de una tendencia generalizada (por lo menos en las Ciencias Sociales y Humanidades) de traducir conceptos y teorías ajenos al español latinoamericano.

¿Cuáles podrían ser las causas de este "contrabando de ideas" desde los llamados centros del conocimiento (sobre todo Europa y Estados Unidos) hacia el continente latinoamericano? A mi modo de ver se puede mencionar al respecto por lo menos cuatro causas:

1. La escolástica dominaba en América Latina todavía en el siglo XVII, mientras en Europa este pensamiento medieval fue sustituido por el empirismo inglés (Locke, Hume) y el racionalismo francés (Descartes). Así, el *Discurso sobre el Método* de Descartes, que fue publicado en Francia en 1637, se dio a conocer en el Nuevo Mundo más de un siglo después y en México el tribunal de la Santa Inquisición se abolió apenas en 1862.[3]

[3] Cereijido, Marcelino, Por qué no tenemos ciencia, México, Siglo XXI, 1997, p.111.

2. Una vez lograda la independencia latinoamericana y marginada la universidad escolástica y pontificia en el siglo XIX, la filosofía positivista de Comte se convirtió en el "guía espiritual" de América Latina –las fórmulas básicas de la filosofía comtiana "orden y progreso" figuran hasta el presente en la bandera brasileña–. Se importó el sistema de la "Universidad Napoleónica" con las siguientes características: descentralización de la enseñanza superior, o sea, su organización en centros de estudios superiores que no necesariamente son universidades, la erradicación de la teología y el culto a las nuevas instituciones jurídicas y económicas del sistema capitalista en desarrollo. Se concibe además la tajante separación entre investigación y docencia; la docencia como tarea específica de la universidad, y la investigación como tarea exclusiva de los institutos autónomos, como l'Institut de France creado por Napoleón I.[4] Pero mientras en Europa la filosofía positivista ligó la polémica intelectual y espiritual con el desarrollo de los procedimientos técnicos e industriales, en América Latina faltaba aquel impulso sempiterno y donde el positivismo se convirtió en una receta para la acción práctica. Así pues, se invirtió la relación entre realidad científica y realidad empírica: la experiencia tuvo que adecuarse a la ciencia. Muchas de las pugnas políticas de la segunda mitad del siglo XIX en los países latinoamericanos, se pueden explicar a partir de este hecho. El derrocamiento del emperador Pedro II de Brasil por positivistas, el sentido pronunciadamente anticlerical de las leyes Juárez y Lerdo en México, e incluso la Constitución mexicana de 1857, fueron intentos de adecuar la realidad social y política latinoamericana a la filosofía proveniente de Francia.[5]

---

[4] Michelana, Héctor Silva/Sonntag, Heinz Rudolf, *Universidad, dependencia y revolución*, México: Siglo XXI, 1984, p. 21-22.

[5] Steger, Hanns-Albert (1974), *Las universidades en el desarrollo social de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 92.

3. En los años sesenta del presente siglo, en el marco del *Programa de la Alianza para el Progreso* lanzado por el entonces presidente de Estados Unidos, John F. Kennedy, se trató de neutralizar el impacto de la Revolución cubana en la juventud universitaria de América Latina, mediante el fortalecimiento de la investigación científica, la construcción de laboratorios, el equipamiento de bibliotecas y la departamentalización universitaria. Se trataba como el investigador argentino Oteiza comenta "de una reforma concebida fuera de la región".[6]

4. En la actualidad, la política científica de organismos internacionales como el Banco Mundial y otras agencias de cooperación internacional apunta, a diferencia de la Alianza para el Progreso, fundamentalmente a

> disminuir el compromiso del estado con la universidad pública, reducir los recursos, estimulando la expansión de la cobertura de un sector privado de orientación profesionista, ubicado sin ambages en el mercado y orientado de manera acrítica hacia la preservación del *statu quo* de la estructura del poder [...] y favorecer la proliferación de universidades privadas.[7]

Por supuesto hubo y hay intentos en América Latina de construir conocimiento propio a partir de la realidad social del continente. Tal es el caso de la teoría de la dependencia, la sociología de la explotación, el modelo centro-periferia o el concepto del "imperialismo interno", que eran muy influyentes en los años setenta y ensayaron la "sustitución de importaciones en el plano teórico-interpretativo".[8] Sin embargo, con Hugo Zemelman[9] se

---

[6] Cereijido, Marcelino, *op. cit.*, p.113.

[7] *Ibidem*.

[8] Valenzuela José C. "Aníbal Pinto: un clásico latinoamericano", en Marini Ruy Mauro y Márgara Millán, *La teoría social latinoamericana. Subdesarrollo y dependencia*, t. II, México, El Caballito, 1994, p. 73.

[9] Zemelman, Hugo, "Los desafíos del conocimiento sociohistórico en América Latina" en Leal y Fernández Juan Felipe *La sociología en México. Perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*, México: FCPyS, UNAM, 1994.

puede preguntar por qué se abandonan tan rápidamente las teorías propias en América Latina. La respuesta no es sencilla. Ruy Mauro Marini, uno de los grandes pensadores de la teoría de la dependencia, llega a la siguiente conclusión: "América Latina no puede desarrollar un pensamiento reflexivo, crítico, sobre sí misma. De la misma manera como consumen los productos elaborados por las manufacturas europeas, los latinoamericanos van a consumir también las ideas que se generan del otro lado del Atlántico. En una amplia medida, esas ideas serán tomadas del mismo modo como se toman los productos manufacturados, es decir, como bienes finales, cuyo proceso de elaboración se desconoce –lo que no deja otra alternativa a la vida intelectual sino la exégesis y la apología".[10]

Gina Zabludovsky[11] analiza en un libro editado por la UNAM a mediados de los noventa la sociología contemporánea en México donde aparecen como constructores del conocimiento sociológico única y exclusivamente autores de los países industrializados como Jeffry Alexander, Pierre Bourdieu, Ralf Dahrendorf, Norbert Elias, Talcott Parsons y otros. Luis F. Aguilar trata de explicar este fenómeno para el caso de la sociología en México:

> De todos modos, en la mayor parte del territorio sociológico se sigue observando baja acumulación, producciones que no se eslabonan, que no hacen referencia a las investigaciones o productos de otros investigadores mexicanos en campos afines o que sólo mencionan al pequeño círculo de colegas afines. Investigadores que obviamente prefieren citar a Habermas en alguna trivialidad

[10] Marini, Ruy Mauro, "La sociología política", en González Casanova, Pablo y otros , *Sociología del desarrollo latinoamericano. Una guía para su estudio*, 1970, p. 160.

[11] Zabludovsky, Gina, "Reflexiones en torno a la teoría sociológica en México: los nuevos retos" en Leal y Fernández, Juan Felipe y otros, *La sociología en México. Perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*, México: FCPyS, UNAM, 1994.

> y no a Luis Villoro en algo sustantivo. ¿Qué indica todo esto? que no hay acumulación sistemática en la tradición de investigación mexicana, que en su lugar hay una suerte de colonización mental que asigna mayor estatus al citar a un autor extranjero que a un autor mexicano, el cual puede haber desarrollado lo mimo que aquel con igual seriedad.[12]

Únicamente cuando un autor como es el caso del economista hindú Amartya Sen logra el reconocimiento por parte del centro en forma de un premio Nobel, el autor tercermundista se vuelve "citable".

Por ende, México –igual a otras regiones periféricas en América Latina, Asia y África– se encuentra en una situación desfavorable al respecto con la división internacional del trabajo para la construcción del conocimiento: la creación de los "metarelatos" como señala Jean-François Lyotard,[13] es decir grandes teorías, líneas epistemológicas, escuelas propiamente dichas en los países centrales y la aplicación de este conocimiento en forma de estudios de caso, recopilaciones de historias locales e investigaciones de campo en los países periféricos. Esto se ve todavía más claro en el campo tecnológico. Marcos Kaplan[14] comenta al respecto:

> La actual división internacional del trabajo científico sirve poco y mal a las necesidades de los países del Tercer Mundo. La ciencia y la técnica contemporáneas de los países avanzados –naturales y sociales– tienen características y limitaciones etnocéntricas. Concebidas y elaboradas para otros contextos y fines, actúan

[12] Aguilar, Luis F., "El estado actual de la investigación sociológica en México", en Leal y Fernández, Juan Felipe y otros, *Estudios de teoría e historia de la sociología en México*, México, UNAM-UAM, 1995, p. 210.

[13] Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna*, Madrid. Cátedra, 1986

[14] Kaplan, Marcos, *La ciencia en la sociedad y en la política*, México, SEP Diana, 1979, p. 54.

además en el sentido de una dominación y una explotación crecientes del Tercer Mundo por las potencias industriales.

Por otra parte, existe poca comunicación con otros colegas de países periféricos: se puede constatar un raquítico vínculo con la producción intelectual y poco acceso a la información actualizada de otros países del llamado Tercer Mundo que tienen problemas económicos y sociales similares a los de los países latinoamericanos (por ejemplo Brasil, India, China). Lo mismo sucede con los intercambios académicos, estadías de investigación y años sabáticos que normalmente se hacen en países centrales. Con Esteban Krotz[15] se puede cuestionar el concepto de "ciencia mundial". Para el caso concreto de la enseñanza de la antropología en México se restringe, de hecho, a aquella producida en Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos, sin tomar en cuenta la producción científica de otras latitudes. Lo mismo sucede con la producción editorial: casi todas las obras antropológicas extranjeras traducidas en México provienen de estos tres países y casi todos los antropólogos mexicanos que cuentan con un doctorado extranjero lo han obtenido en uno de ellos. Además, para los organismos gubernamentales encargados de otorgar becas de posgrado en el extranjero, no existen universidades "de excelencia" fuera de los tres países mencionados.[16]

Si hemos analizado hasta aquí la "ciencia cover" en los países latinoamericanos, hay que constatar también en algunos "grandes" autores de la llamada "ciencia mundial" una tendencia de proyectar sus propias teorías en realidades sociales ajenas. Por ejemplo, el sociólogo alemán Niklas Luhmann "describe" de la siguiente manera que por sí solo habla un barrio latinoamericano:

[15] Krotz, Esteban, "¿Los prescindibles? Ensayo sobre las tensiones entre los científicos sociales y sus campos de actividades", en Perló Cohen, Manuel, *op. cit.*, p. 249.
[16] *Ibidem*.

"Si alguno de ustedes ha estado alguna vez en una *favela* de una ciudad sudamericana, se habrá dado cuenta cómo uno se siente ahí inmediatamente como un cuerpo, y lo que ve a su alrededor es una masa formada por otros cuerpos. Algunos de ellos aparentemente son personas, juegan un rol en los sistemas de comunicación, pueden tener carreras y relaciones sociales, pero una gran masa de la sociedad humana vive reducida a 'cuerpos'. Estos pueden personalizarse entre sí, pero yo supongo que lo hacen en un grado muy pequeño, principalmente alrededor de cuestiones como la violencia y la sexualidad".[17]

En vez de esta pobre y mecanicista descripición por parte de un influyente representante del funcionalismo alemán, pueden surgir en América Latina científicos al estilo de Alex Lora quien ha sido capaz de convertirse, de un cantante de "covers" en un auténtico cronista de la vida urbana de la ciudad de México, desde un punto de vista "muy acá".

[17] Luhmann, Niklas, "Unidad y diferenciación en la sociedad moderna", en *Acta Sociológica*, núm. 12, 1994, México, septiembre-diciembre.

DISCIPLINA E INTERDISCIPLINA EN LAS CIENCIAS SOCIALES DE HOY*

GERARDO TORRES SALCIDO
Centro de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias y Humanidades, UNAM

El hilo conceptual que guiará esta contribución es la relación actual entre las disciplinas científico-sociales y la interdisciplina. El objetivo que busca es plantear una discusión sobre los límites del conocimiento social y sus probables desarrollos en los próximos años. El estado actual del conocimiento científico exige abordar esta relación incluso entre áreas tan disímiles y aparentemente extrañas a las ciencias sociales como las ciencias naturales. De aquí surge una propuesta, por otro lado, fundamental: el conocimiento interdisciplinario exige un conocimiento a fondo de las disciplinas, pero al mismo tiempo significa un planteamiento de principio sobre la unidad del conocimiento. Esta contradicción parece ser insalvable en la actualidad debido al reciente desarrollo de las ciencias, lo que ha propiciado la acumulación de información en las disciplinas a una escala sin precedentes en la historia

* Agradezco los comentarios de Guadalupe Valencia y de Jorge Cadena.

de la humanidad. El problema reside en saber cómo llevar a cabo el proyecto de una cultura general sin abandonar la especialización que impone la disciplina, cómo construir un conocimiento unificado sin abandonar las posibilidades de la especialización disciplinaria. Epistemológicamente el problema es construir internamente el desarrollo de los conceptos que están posibilitando una trayectoria hacia esta unidad y por supuesto están construyendo las categorías propias de esta nueva situación.

La unidad del conocimiento ha sido una meta largamente acariciada por el pensamiento científico. Los grandes momentos de síntesis filosófica y científica han marcado los momentos clave para aspirar al conocimiento unitario y axiomático. En la antigüedad clásica Aristóteles marca el punto culminante de un gran desarrollo filosófico que permite llevar a cabo un proyecto unificador del conocimiento bajo la disciplina de la lógica. En la sociedad moderna el ejemplo de esta aspiración a la unidad del conocimiento es el pensamiento completamente autosuficiente que construye Hegel. Pero en otro sentido, también es una aspiración a la unidad del saber la recomposición sistemática de pensar al capitalismo como totalidad, que después lleva a cabo Marx. Para la ciencia y los científicos de fin de siglo XIX, e inicios del siglo XX, los supuestos de estos pensadores eran completamente especulativos y se referían en esencia a sujetos trascendentes que realizarían esta unidad en el espíritu hegeliano o la clase obrera marxista. Estaban convencidos de que un planteamiento sobre la unidad del saber debía partir de los descubrimientos científicos; es decir, en sentido estricto debía tener evidencias empíricas. Probablemente lo que parecía "no científico" en estas grandes construcciones conceptuales era, por un lado, su resistencia a parcelar el conocimiento y por otro, la heurística de la posibilidad objetiva que estas teorías contienen.

Las ciencias sociales como disciplinas surgen, parafraseando a Marcuse (1980) y Wallerstein (1998), como un intento por "disciplinar", es decir, ordenar y sujetar a pautas de conducta el

pensamiento científico, por un lado, y el cambio social, por otro. El convencimiento de que la modernidad significaba cambio y que éste era inevitable, llevó a la burguesía al convencimiento que éste debía ser administrado. Esta vocación administrativa del cambio despertó las sospechas y la hostilidad de Marx respecto a la sociología. Las ciencias naturales marcaron la pauta para disciplinar el pensamiento rebelde y el cambio social. Aquéllas transmitieron un contenido empírico y demostrativo a las ciencias sociales y la ambición newtoniana de plantear leyes universales después de un largo proceso de acumulación de evidencias y de datos. La tarea parecía ser, no obstante, demasiado ardua y el proyecto de investigación de las ciencias sociales no planteaba de manera realista su probable culminación, por lo que evidenciaba su atraso, lo que provocó una baja autoestima de los científicos sociales frente a sus colegas de las otra ciencias. Conscientes de estas limitaciones, los intelectuales de Europa central provenientes de la física, de las matemáticas y de la filosofía buscaron llevar a cabo un proyecto unificador basado en axiomas últimos. El programa de la escuela de Viena tuvo su fundamento en la búsqueda de estos axiomas. El desarrollo de la física y de las matemáticas ofreció al mundo moderno la posibilidad real de llevar a cabo la unificación del conocimiento.

El planteamiento de una ciencia unificada bajo estas características, con una pretensión universalizante y axiomática entró en crisis, sin embargo, muy pronto. Los desarrollos científicos recientes pusieron en cuestión las pretensiones de un conocimiento tal. La emergencia de nuevas propuestas que se basan en la idea de la incertidumbre y de las estructuras disipativas y autoreguladas, han significado una revolución del pensamiento de largo alcance, que ha sido llamada, a partir de la publicación de la segunda parte del libro de Snow, *The Two Cultures*, publicada en 1963, y en la cual contesta a sus críticos, como la emergencia de la tercera cultura (Snow, 1993). Este libro, que fue significativo para los estudios de la nueva cultura científica, marcó el

punto de partida para un diálogo entre científicos y humanistas. Para Collini, editor de Snow, desde la publicación de este libro, han surgido nuevas disciplinas y especialidades que reflejan este diálogo, como la biología molecular, la biotecnología, la bioquímica, pero sobre todo, la nueva física que representa un acercamiento a las ciencias humanas (Snow, xiv-xvii).

Sin embargo, desde un punto de vista sociológico, el acercamiento disciplinario se dio a partir de la Segunda Guerra Mundial, cuando las necesidades militares impusieron una cooperación entre científicos de las distintas disciplinas que encontraron intersecciones entre sus respectivos campos de saber, dando lugar a nuevas disciplinas y nuevos problemas que han abierto perspectivas y sobre todo la posibilidad de un diálogo entre especialistas. El planteamiento emergente ha encontrado en los cuatro últimos decenios desarrollos conceptuales y descubrimientos en al menos tres campos muy importantes en la actualidad: las ciencias de la información, los sistemas complejos y el estructuralismo. En cuanto a las ciencias sociales, el desarrollo en esos campos ha provocado que las fronteras disciplinarias surgidas en el siglo XIX comenzaran a "traslaparse" produciendo un estado de incertidumbre en los límites de las disciplinas y una duda generalizada sobre la validez de la distinción entre áreas del conocimiento.

Los autores del informe Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales llamaron a este proceso de unificación "la necesaria apertura de las ciencias sociales "(Wallerstein *et al.*, 1996). La distinción entre las ciencias nomotéticas e ideográficas o hermenéuticas y explicativas empieza a ponerse en duda.

Del debate en torno a la cooperación entre campos del saber distintos, de las bases sobre las que puede plantearse una unidad del conocimiento y de las perspectivas que seguirá la discusión epistemológica, es preciso establecer algunos problemas que están presentes y que deben ser clarificados. Uno de ellos se refiere a las bases sobre las que debe desarrollarse el diálogo y

la unidad de las "dos culturas", qué punto de partida debe adoptarse. Un primer problema no resuelto es la relación entre el sujeto y el objeto y entre el sujeto y el sujeto que debe ser aclarado. Un segundo problema es el de las consecuencias institucionales del cambio; y un tercer problema es el de las implicaciones de este cambio para el pensamiento social de los países llamados "periféricos" a los cuales debe verse no en un sentido pasivo, sino en sus aportaciones intelectuales como sujetos participantes del cambio. Aquí cabe la pregunta del coloquio: ¿Existe una epistemología latinoamericana? Interrogante que puede ser precisada de esta manera: ¿Puede construirse una epistemología latinoamericana?

Las ciencias sociales que vivieron bajo el designio empirista y universalista de la física del siglo XIX observaron la realidad social como una relación de sujeto a objeto y el modelo siempre fue, claramente, llegar a un estado de desarrollo semejante a las ciencias naturales. La emergencia de la nueva cultura científica parece plantear un problema semejante al que afrontaron las ciencias sociales decimonónicas, pues las categorías de análisis que se imponen ahora parecen tener un referente en las ciencias, sobre todo en la biología o en la química. Sin embargo, existe una ambigüedad en este punto. Algunos de los nuevos conceptos de las ciencias (caos, disipación, bifurcación) parecen tener un referente en la sociedad y sus procesos de socialización. Las propuestas de Prigogine e Isabelle Stengers, dos de los más decididos promotores del diálogo entre las dos culturas, son profundamente humanistas, al plantear que todo conocimiento es social (Prigogine y Stengers, 1990). Pero ello no quiere decir que todos los promotores de la emergencia de la tercera cultura, y más específicamente de las nuevas tecnologías, tengan este punto de vista. Tal podría ser el caso de John Brokcman (1996) quien no da importancia a las ciencias sociales en este cambio. Por otra parte, es evidente que las discusiones y propuestas de la cultura emergente están provocando una revolución intelec-

tual en el sistema mundial que está afectando las estructuras académicas y los cotos disciplinarios institucionales, de manera semejante a cuando la institucionalización disciplinaria del siglo XIX puso en cuestión las viejas facultades de teología, filosofía y derecho en la universidad medieval. En este sentido, uno de los programas más claros a echar a andar es discutir el papel que pueden tener los nuevos centros de investigación y estructuras académicas flexibles que permitan la cooperación científica, pero que en la actualidad se ven sometidos a enormes presiones. Otra vez el símil de la institucionalización disciplinaria del siglo XIX parece ser pertinente. La resistencia que enfrentaron las disciplinas referidas a la ciencia política, la sociología, la economía y la antropología en el seno de las facultades de teología, derecho, medicina y filosofía (escolástica), es en gran medida idéntica al reto de supervivencia que están afrontando los centros de investigación interdisciplinaria y los que quieren llevar a cabo un diálogo (de pares y no subordinados) entre los científicos de las ciencias naturales y las sociales. El tercer problema tiene que ver con el hecho de que en los centros escolares de Latinoamérica se ha vivido un papel subordinado y ciertamente imitativo de las tendencias intelectuales de los países centrales. Una pregunta central de este documento es si frente a esta nueva tendencia unificadora puede plantearse una aportación desde Latinoamérica y cuáles serían las características de esa aportación.

¿Cuáles son las características que adquiere la nueva colaboración entre las distintas áreas del saber y entre las disciplinas? ¿Cómo se plantea esta colaboración en Latinoamérica?

Para abordar estas preguntas de una manera conceptual podríamos escoger el camino de las definiciones, que por supuesto no son rígidas de áreas de conocimiento, disciplina e interdisciplina. La discusión entre las áreas del conocimiento y sus enfrentamientos los abordaremos más adelante. En cuanto a las definiciones de las disciplinas e interdisciplina existe un debate muy amplio generado desde los años setenta acerca de la

novedad que representa la interdisciplina. En el año de 1970 se realizó en Niza, Francia, un congreso que tenía por objetivo plantear algunas definiciones y acercamientos a conceptos tales como disciplina, interdisciplina y transdisciplina. El resultado de estas discusiones fue traducido y presentado al público de habla castellana en 1975 (Apostel, 1975). En las discusiones se destaca, en general, que la disciplina está conformada por una comunidad de científicos que establecen una metodología común que les sirve para interactuar y comunicarse entre sí y con otras comunidades científicas, al mismo tiempo que establecen formas de transmisión y reproducción de los métodos y las propuestas axiomáticas de estas disciplinas (*ídem*, p. 181). En la noción de la disciplina existe la conformación de comunidades que se relacionan normativamente y que transmiten su visión del mundo. En este sentido, como lo hace ver González Casanova, la disciplina tiene también el sentido de la búsqueda ordenada y rigurosa de la verdad. Existe el peligro real de que cuando la disciplina es transgredida, se incurra en la indisciplina. La interdisciplina, para este último autor, es una manera de establecer y restablecer los vínculos que desde hace mucho tiempo han existido entre las ciencias y las humanidades y de estrechar los lazos entre una cultura de la especialización y una cultura general. No obstante, es preciso señalar que la interdisciplina aparece como una aspiración a la unidad en los momentos de síntesis del pensamiento humano. No por algo, González Casanova recurre a Aristóteles como el pensador sistemático de la antigüedad, como la síntesis del conocimiento especializado y la cultura general.

En un plano más general, Piaget (1975) también postula la unidad de las ciencias con relación a los vínculos que siempre han existido en el área de las ciencias naturales y que se han originado en la necesidad de comprensión de los fenómenos que relacionan dos o más disciplinas, como la físico-química o la bioquímica. Para Piaget, el establecimiento de las relaciones interdisciplinarias se da en un plano estructural profundo, en el

que se establecen relaciones conceptuales que van enriqueciendo a las disciplinas que se vinculan. La interdisciplina aparece como un proceso que envuelve a la multidisciplina, la interdisciplina y la transdisciplina. En este sentido, las disciplinas establecen primeramente un acercamiento de tipo informativo que no añade riqueza a las disciplinas ni establece cambios en su estructura. A este proceso Piaget le denomina multidisciplina y corresponde al conocimiento de los fenómenos observables. En un segundo momento, las estructuras no observables se configuran como los elementos más importantes para la construcción del saber, enriqueciendo las disciplinas y propiciando su cambio gradual. No es que exista una intención explícita de los científicos de estudiar un objeto interdisciplinariamente, sino que la única manera de estudiar el objeto es por medio de las intersecciones entre las disciplinas abocadas a su estudio. Un ejemplo de este proceso podría ser las ciencias ambientales, las tecnologías o los estudios de la salud. La transdisciplina sería el paso siguiente, cuando las disciplinas se unifiquen en una especie de teoría sistemática que sirva de marco explicativo a las relaciones estructurales entre las ciencias. La pregunta que se han hecho algunos como Gusdorf es si la concepción de interdisciplina debe ser concebida en este sentido sistemático y unificado. Él pugna más bien por un sentido más abierto de la interdisciplina y por una visión más plural de los problemas que se aborden interdisciplinariamente (Gusdorf, 1982). No obstante, hay que mencionar que la definición de Piaget no está alejada de los momentos históricos en la medida que establece como categoría de estudio fundamental la epistemología genética y el estudio de las estructuras en su origen lógico y desarrollo conceptual.

Lo que he expuesto aquí son algunas de las definiciones de interdisciplina, pero ello no quiere decir que éstas se hayan agotado. Algunas definiciones más recientes conceptúan la interdisciplina como un resultado lineal de la división intelectual del trabajo, que fue el origen de las disciplinas y su institucionalización. Aunque

este proceso permitió grandes avances en el conocimiento de los objetos y en sus descripciones, condujo, sin embargo, a una especialización en la que la jerarquía de las ciencias permitió el establecimiento de ramas y de subconjuntos en las cuales los especialistas se divorciaron incluso de los troncos de la disciplina que les había dado origen. Tal ha sucedido en las ramas más especializadas de las ciencias sociales como la demografía y las numerosas especializaciones que ésta tiene, o en la historia, en la que los especialistas no pueden construir visiones generales de la misma. De ahí que algunos especialistas no hablen tanto de la interdisciplina como de las intersecciones de estos subconjuntos. Un ejemplo de estas intersecciones sería la historia económica (Mattei, Dogan y Robert Pahre, 1990). Para nosotros, es indudable que esta última posición excluye un punto de partida sobre la unidad del conocimiento y su construcción. La interdisciplina se realizaría en estas intersecciones interminables de las diversas especializaciones, tanto más interminables cuanto más especializaciones surjan. Desde nuestro punto de vista la interdisciplina no debe verse como un ejercicio de asociación entre las distintas especialidades sino que debe reivindicar su carácter de construcción de una visión conceptual que tiene la estructura, el sistema histórico o la totalidad como punto de partida epistemológico para el conocimiento de los procesos profundos del conocimiento. La sociología, la antropología y la historia, tienen un sentido interdisciplinario en este sentido; la economía como ciencia de la riqueza también tuvo en sus orígenes una aspiración sintética y comprehensiva de la sociedad.

Al margen de que el positivismo imperante haya introducido una aspiración a la hiperespecialización, la prueba de que la interdisciplina no se constituye como un agregado de "subconjuntos" o de disciplinas aisladas, es la aparición de las nuevas formas del conocimiento que hemos enunciado anteriormente, cuya aportación fundamental ha sido una profunda reestructuración de conceptos en las ramas del saber más significativas que han conducido a un nuevo diálogo

entre las ciencias y las humanidades. Decimos conscientemente nuevo diálogo porque éste se ha dado, efectivamente, desde siglos atrás. Para demostrarlo recorreremos algunas de las discusiones en torno a la relación entre las ciencias y las humanidades, para abordar después las implicaciones para el pensamiento y la cultura latinoamericana.

En el párrafo anterior introdujimos el concepto "áreas del saber" y la necesidad de que establezcan un diálogo. Así pues es preciso ubicar en dónde se dio una división de las ramas del saber. La primera mitad del siglo XIX tuvo una visión total de las ciencias. Después de las visiones enfrentadas entre la ciencia cartesiana y la historia, que en gran medida habían marcado las discusiones del siglo XVII y XVIII, y que se habían traducido en una separación entre las ciencias exactas, newtonianas y las ciencias históricas, el siglo XIX, poskantiano, se propuso crear una visión total de la ciencia que tuviera como objetivo la construcción, o la restauración romántica de una totalidad sin fisuras. Hegel, Marx y Comte aspiran a la reunificación de la humanidad bajo la protección de la ciencia. Las concepciones hegelianas de la totalidad, la visión marxista de la sociedad capitalista como un sistema dinámico o la comtiana de la sociedad como una reunificación de la humanidad, representaron formas de concebir la unidad de las ciencias bajo un aspecto filosófico basado en la categoría de la totalidad.

Hegel parte de la totalidad como una totalidad dialéctica que se construye en la lucha y el desgarramiento. El conflicto es el elemento fundamental de esa construcción. En la dialéctica del amo y el esclavo, la historia encuentra su sentido. Sin embargo, el enfrentamiento cede paso a la conciliación, la totalidad es construida como un efecto de la reconciliación entre los opuestos: éstos se transforman, de enemigos, en partes integrantes de un mismo fin, de un espíritu astuto que ha hecho del sufrimiento y el trabajo los elementos fundamentales de su reconocimiento. Al fin, Hegel puede decir que la historia es lo ya superado. Es el

proceso mediante el cual el espíritu se ha conocido y re-conocido. La totalidad es entonces una visión del pasado desde una realidad que ha llegado a ser racional en sí misma. La aspiración a la unidad de la ciencia aparece aquí con relación a la construcción de una totalidad teleológica en la cual las ciencias físicas o químicas, por ejemplo, sólo reproducen el movimiento de la totalidad y son sólo una fase del desarrollo del espíritu. En *La enciclopedia de las ciencias filosóficas*, por ejemplo, la química representa el movimiento de una teleología "finita" en la cual la materia se transforma para seguir un fin determinado: convertirse en un bien "consumible" por el espíritu, es decir, por la humanidad. Representa, por otro lado, el proceso de trabajo en el cual el hombre se reconoce y humaniza. La unidad de las ciencias aparece bajo la égida de un espíritu que se reconoce en el escalón más alto: la eticidad, es decir, las instituciones y las leyes que constituyen el Estado.

Para los jóvenes hegelianos y para Marx, la totalidad hegeliana debía, por el contrario, ser construida por medio de una nueva ruptura, distinta a las realizadas por Hegel. Para algunos de estos jóvenes hegelianos, la totalidad era altamente especulativa y su idea de la racionalidad como totalidad actual era una identificación mística con el presente, por lo que debía ser separado de lo filosófico lo que existía como científico. Para otros, la totalidad debía partir de la consideración de lo humano como el ente creador y no el espíritu abstracto hegeliano. Para Marx, la totalidad debía ser construida partiendo del hecho de que no existía un determinismo histórico en el cual el espíritu a final de cuentas debiera reconocerse. Las primeras diferencias entre Marx y Hegel se refieren justamente a una consideración distinta de la física democrítea y epicúrea. Hegel ve en el atomismo antiguo de Demócrito y Epicuro el determinismo de la naturaleza. El atomismo antiguo es para Hegel el reino de la necesidad, el reino en el que la unión de los átomos se realiza de acuerdo a movimientos necesarios y ciegos. Marx coincide con el maestro en el

sentido que el atomismo democríteo es determinista, pues la unión de los átomos se realiza mediante su caída, es decir, de manera necesaria, sin que la libertad o la capacidad de decisión tengan un papel relevante en la unidad de los átomos. Pero el atomismo epicúreo reivindica el azar y la declinación de los átomos. Este hecho, que Hegel no valora, para Marx representa la posibilidad de la libertad –hoy diríamos la incertidumbre tal y como acertadamente descubre Prigogine al rescatar el momento de la declinación, o clinamen de los átomos de Epicuro como el origen remoto de la física contemporánea (Prigogine, 1996, 17-61)–, en la naturaleza, pero también significa encontrar los fundamentos naturales de la construcción autoconsciente de la vida pública libre. Para Marx, la totalidad, entonces, en cierta manera surge también de la consideración filosófica de la naturaleza, pero como para Hegel, esta consideración tiene por objetivo buscar una ciencia que sirva a la construcción de la historia. A final de cuentas, esta historia, aunque no es el presente, puede encontrarse en el futuro.

Para Comte, la unidad de las ciencias se resolvía también en la construcción de la ciencia social. Pero al revés de los filósofos alemanes, Comte suponía que para que esta unidad se diera debía existir una unidad metodológica que provendría de la física. La sociedad sólo podría abandonar su estado de crisis, a partir de la física. Su método "positivista" consistía en ver en la física el paradigma de estabilidad y de acontecimientos predecibles (o reversibles, según la terminología actual) que debiera imitar la sociedad. En realidad, la unidad de la ciencia podría resolverse en la sociología que no era otra cosa que una "física social". Sin embargo, en su jerarquía de las ciencias, la física aparecía como la base y la sociología como la punta de la pirámide que debía ser coronada por los científicos: aquellos que conociendo la totalidad y unidad de las ciencias, debería gobernar la sociedad.

Como puede observarse, la totalidad y la unidad de las ciencias aparecen en estos pensadores como una preocupación cen-

tral. En lo que difieren es en el método, por un lado, y en el tiempo en que aquéllas deben ser realizadas. Para Hegel y Marx el método es el rupturista, dialéctico; y la categoría central de su pensamiento es el conflicto, la inestabilidad y la reestructuración interna, dialéctica de los sistemas. No obstante, para Hegel la conciencia realizada en el ahora resuelve las preguntas básicas. La construcción del sistema ha pasado por el conflicto, el desgarramiento ha cesado, el sistema positivo es lo verdadero. Para Comte, el método es positivista, el de la negación de todo conflicto. Su categoría central sería la estabilidad, la contrarrevolución.

El tiempo constituye la categoría complementaria de la totalidad. El momento de la unificación entre el saber y el hacer, entre el sujeto y el objeto, entre el sujeto y el sujeto, es, para el pensamiento positivo, el ahora; para Marx es el futuro. Expresado de otra manera, la unidad de la ciencia puede estar basada en una certidumbre que nace de la confianza que puede tener su origen en un conocimiento que ha demostrado su poder de predicción. No importa que éste surja de la consideración histórica de los desgarramientos y conflictos; o de la formulación del conocimiento físico con un alto poder de predicción, y que se presenta como el modelo o paradigma a seguir. Pero también puede ser el de un modelo a construir, en el que el conflicto sigue estando presente y su resolución, por lo menos para ciertos problemas planteados, se encuentra en el futuro. La totalidad aparece como una categoría en construcción y la unidad de la ciencia, como en el caso de Marx, aparece como una función de la utopía, en la medida que esta categoría se encuentra en el futuro.

Una pregunta central en este sentido es: ¿Por qué se abandonó la idea central de una unidad de la ciencia y de un método común en la construcción de los conceptos? Una primera respuesta sociológica está dada por Wallerstein, a quien ya hemos citado y que consideramos válida; pero si estudiamos el desarrollo del conocimiento y la discusión metodológica, se observan

dos momentos que pueden ser expresados en este documento: a) porque el programa de los filósofos de la totalidad era altamente especulativo y fue contrario a la corriente dominante que aún tenía triunfos que cosechar en el ámbito de la lógica científica "newtoniana", en la segunda mitad del siglo XIX y las hipótesis y las teorías de las que partieron para construir su visión fueron rápidamente olvidadas o ridiculizadas por los científicos. Aún Comte, a pesar de su positivismo, fue rechazado por su intención religiosa, en el sentido de re-ligar, sobre las ciencias, las humanidades y los sabios; b) porque se dio un renacimiento en las universidades alemanas y occidentales del kantismo y de su visión dicotómica de la ciencia, que se expresó en los medios como una nueva división y epistemología de la ciencia entre las ciencias de la comprensión y la explicación. Las ciencias comprensivas con un sentido interpretativo de la acción, en tanto que las ciencias de la explicación como aquellas basadas en la búsqueda de las leyes de la naturaleza. Los Rickert, los Wildelbandt y los Dilthey llevaron a cabo una especie de revolución en contra de la totalización de sus antecesores, de tal modo que pusieron en boga lo irreductible de los campos de las ciencias por la naturaleza distinta de sus proyectos. De este modo, incluso se impuso definitivamente en las universidades la división disciplinaria y el divorcio entre los científicos y humanistas.

Weber ha sido considerado como un neokantiano que consolidó la división de la ciencia y estableció los métodos de la sociología. No obstante, debe considerarse que Weber presentó a esta última ciencia como ciencia de la comprensión de la acción social, pero sólo sobre la base de la explicación de la misma, es decir, sobre la base de la imputación de los nexos causales. Weber no pensó por supuesto en la totalidad como objetivo de la ciencia, esto le parecía más bien un transcendentalismo filosófico que nada tenía que ver con la construcción de los conceptos científicos. La idea de "Volksgeist", de revolución, de proletariado o de religión de la humanidad, era una remembranza del

trascendentalismo que había que desterrar de las universidades y no ser enseñada como parte de las disciplinas. Su distinción entre racionalidad formal y material dio pie, sin embargo, para una nueva división de las ciencias que terminó en una crítica de éstas últimas.

La escuela de Francfort dio a la distinción de la racionalidad weberiana un nombre preciso: racionalidad instrumental y razón crítica. El divorcio entre la ciencia y la sociedad se debía básicamente a que los métodos experimentales y de dominio de la ciencia no respondían a una visión liberadora. No es que la ciencia en sí misma fuera neutral: su método de dominio de la naturaleza respondía, para los francfortianos, a métodos intrínsecos de dominio social: de ahí que la crítica social debiera pasar por una crítica de la ciencia. Ello respondía además a otro objetivo que era no caer en la tentación de construir sistemas acabados que permitieran la reposición de las visiones totalitarias: el método debía ser ensayístico y no permitir el desarrollo de nuevas formas de totalitarismo. Adorno, Horkheimer y Marcuse criticaron el sistema soviético por querer parecerse a Occidente en cuanto al desarrollo de la ciencia. Ello haría que la unión soviética no se desarrollara como un terreno de la libertad del hombre sino como una nación en la que la ciencia desempeñaría un papel nuevo en el dominio del hombre.

Luckács y sus discípulos partieron también de Max Weber para desarrollar la distinción entre ciencia crítica y ciencia instrumental, pero Luckács pronto tuvo la totalidad como divisa. En su artículo sobre "La conciencia de clase", anunció una especie de nueva unidad de la ciencia sobre la base de la categoría de la conciencia posible y de la acción que debía ser encabezada por un sujeto social. Sin embargo, por residir justamente en el ámbito de la sociedad, el sujeto; debía ser un sujeto con-ciencia; es decir, debía ser un sujeto consciente que permitiera autoconocerse, es decir, comprenderse para llevar a cabo una nueva forma de conocimiento y de acción social. Lucien Goldman, quien es uno de los discípulos

más connotados de Luckács, habla de las ciencias de la sociedad como ciencias de la con-ciencia. Con ello, Goldman recupera en gran medida la idea weberiana de la comprensión como elemento fundamental de la ciencia, pero a mi juicio, soslaya uno de los aspectos fundamentales de la obra weberiana: el poder de la explicación para la construcción de los conocimientos y las categorías sociales. Con ello se separa de las'posibilidades de unidad entre las ciencias y las humanidades.

Pero Goldman ubica al conocimiento como una estructura genética, es decir, emergente e histórica, que se acerca, por otra parte, a uno de los científicos más notables del presente siglo. Me refiero a los intentos estructuralista-genéticos de la escuela de ginebra, que a través de las observaciones empíricas del desarrollo intelectual del niño demostró que el conocimiento de éste podía ser comparable, es más, podía ser idéntico, al desarrollo del conocimiento científico. Estoy citando de memoria, pero si mal no recuerdo en la historia y psicogénesis de la ciencia, Piaget y Rolando García, hablan de tres estadios en el conocimiento geométrico idénticos al conocimiento del niño: El conocimiento de la geometría plana, el de la euclidiana y el de la geometría tridimensional como estadios del conocimiento, semejantes, a la forma en que el niño construye su conocimiento. Por ejemplo, la ciencia de la geometría se construye en tres estadios fundamentales que es el conocimiento de las líneas, la relación entre las mismas para formar una figura y la relación de una figura con otras. El niño construye su pensamiento con relación al yo, a su descentramiento y a su relación con otros. El origen del cognitivismo fue uno de los elementos más fuertes que contribuyeron a pensar en la posibilidad de una reunificación de la ciencia. Así, se inició en el mundo un debate epistemológico en el que se desarrollaron una serie de postulados que pusieron en cuestión la antigua división de las ciencias y pusieron de moda la visión interdisciplinaria de los problemas. Una de las consecuencias más interesantes de la emergencia de este nuevo paradigma fue el replanteamiento de

los supuestos del neo-positivismo que se había desarrollado en la Europa central a principios de los años veinte, que suponía que la ciencia podría ser unificada a partir de axiomas últimos. Que aquélla podría ser reducida a dos o tres propuestas formales. Rolando García en un excelente artículo sobre las discusiones de esta época ha señalado que los experimentos de Piaget parecieron confirmar que el conocimiento no puede ser considerado como reducible a axiomas formales, sino que tiene un elemento intrínsecamente constructivo, que depende de la relación social.

Habría que mencionar otras corrientes que han contribuido a destruir el mito de una ciencia unificada basada en axiomas formales: el surgimiento de la cibernética y de la historia de larga duración. En cuanto a la primera, debe mencionarse que la cibernética ha demostrado que las estructuras formales de pensamiento pueden ser expresadas en términos de comunicaciones probables. Norbert Wiener, por ejemplo, planteó que el final del siglo XIX había marcado la época de revolución del paradigma de la ciencia newtoniana a la ciencia de lo probable, de un estado menos probable a lo más probable. Desde la física y la biología se introdujeron conceptos como caos, incertidumbre, que marcaron el desarrollo de las ciencias en el siglo XX. Como hemos visto, Prigogine introdujo el concepto de la incertidumbre en el cual el universo newtoniano y aún el universo unificado están siendo superados por una visión más comprensiva de la realidad. Así, se concibió a la realidad como una realidad compleja con una serie de elementos y categorías que pasaron de las ciencias de la física y de las matemáticas a las ciencias sociales. Entre las categorías que cabe mencionar se encuentran la de probabilidad, la de complejidad, la de cambio irreversible, la de estructuras inestables y la de bifurcación. Es indudable que los nuevos conceptos encierran un gran poder explicativo. Sin embargo, es preciso para un programa de ciencias sociales ubicar qué es lo nuevo dentro de estos conceptos.

Las teorías del largo plazo en la historia y la sociología han provocado una enorme revolución en la forma de pensar en la

sociedad desde Braudel hasta Foulcault; se ha reflexionado sobre las estructuras en la sociedad, como estructuras de largo plazo y emergentes. Wallerstein pudo redefinir este concepto como la "historia-mundo" que ha sido de trascendencia en las ciencias sociales.

Es indudable que el surgimiento de nuevos conceptos y su acercamiento han provocado una revolución epistemológica que es preciso ubicar en la discusión de las ciencias sociales. Las teorías de la complejidad han desarrollado una serie de modelos explicativos para las ciencias nuevas que tienen que ver con la intersección interdisciplinaria: las ciencias ambientales, la de la salud, las ciencias de la computación y las ciencias de las políticas públicas. El acercamiento de estos modelos ha sido posible porque en el ámbito académico e institucional se ha ido imponiendo una visión de apertura de las ciencias sociales. I. Wallerstein es uno de los promotores de los acercamientos entre las ciencias nuevas y las ciencias sociales. En una conferencia reciente, él enumera los ámbitos de cambio en las ciencias y afirma que existen seis motores que posibilitan pensar en una nueva unidad de las ciencias. Estos seis elementos son los siguientes: *a)* el cambio de racionalidad que Freud impuso en la cultura occidental, al señalar que los actos de los individuos estaban gobernados por el inconsciente; *b)* el cambio en el eurocentrismo con la emergencia de nuevas zonas económicas y de producción de conocimiento en el mundo, que han transformado la realidad sociopolítica provocando un cambio geográfico en los centros de poder y un cambio de civilización; *c)* el surgimiento de múltiples realidades del tiempo, lo que ha derivado en una construcción social del mismo como un tiempo distinto al newtoniano, como un tiempo finito e irreversible. Recuérdese por ejemplo, que Norbert Elías remite a una concepción del tiempo en el que éste no es externo, sino que es un elemento de reconfiguración dinámica de la misma; *d)* Las ciencias de la complejidad con Prigogine y Maddox. Wallerstein invoca la importancia de Prigogine como un científico que asume la unificación de la ciencia, no en el sentido de los positivistas y neopositivistas, quienes consideran que la actividad humana es una simple extensión de la física, sino que la actividad científica es en sí misma un proceso de creatividad e innovación profundamente social; *e)* el feminismo ha sido el movimiento social más persistente que ha impulsado la discusión interdisciplinaria con las obras de Donna Haraway, Keller y Vandana Shiva, quienes son científicas que se han propuesto reflexionar en torno a los problemas científicos de una manera distinta a la ciencia, vista desde una perspectiva masculina. La parte importante de su crítica ha sido que el determinismo de la ciencia puede ser sustituido por un constructivismo social que vea a la naturaleza no como un objeto de dominio sino como un organismo vivo con lo cual han establecido una nueva perspectiva humanista de la ciencia; y *f)* la crítica a la modernidad. Wallerstein cita a Latour, quien ha sido mal leído como posmoderno, pero que en realidad critica la modernidad y la posmodernidad, como elementos que han ilusionado a los sociólogos pero que en realidad nunca han existido, como sí ha existido la multiplicidad de sociedades y de tiempos que es preciso estudiar bajo nuevas perspectivas.

De los cambios que enumera Wallerstein, uno de los más significativos ha sido sin duda el descentramiento del pensamiento europeo y la emergencia de conceptos propios de las regiones como Latinoamérica. Ello nos lleva a la consideración de las posibilidades de la ciencia desde nuestros países. Las aportaciones que han hecho las ciencias desde nuestros países a la nueva configuración del saber son múltiples. En este párrafo sólo me referiré a algunos de los conceptos y a la red de conceptos que puede ser construida como fruto del diálogo de las ciencias. En un texto reciente Pablo González Casanova afirma que entre los conceptos de difusión mundial y aceptados por los científicos de las sociedades centrales se encuentran el de marginalidad, dependencia, centro-periferia, colonialismo interno y explotación,

que se constituyeron como conceptos claves de las ciencias sociales. Estos conceptos fueron muy importantes y ahora el reto consiste en pensarlos en términos de la nueva globalidad del capitalismo. Otro de los cambios señalados por Wallerstein a rescatar se refiere al surgimiento de nuevas formas de racionalidad. No se trata sólo del inconsciente freudiano frente al cálculo capitalista. Se trata de la emergencia de formas de saber indígena, que se opone a las visiones desencantadas de la naturaleza. Acaso la conciencia colectiva que gana cada vez más conciencia, ha reivindicado las formas indias del conocimiento, con lo que puede hablarse de una epistemología indígena en la que el saber de la naturaleza está –y debe estar– dirigido a una forma de apropiación no expoliadora. En este sentido, uno de los conceptos a observar es dentro del amplio espectro del saber ambiental y que ha tenido un impacto profundo en las ciencias sociales, véase por ejemplo el concepto de racionalidad ambiental acuñado por Enrique Leff a partir de lecturas de Marx y Weber.

La emergencia del saber étnico ha puesto en la mesa de discusión las posibilidades de este diálogo desde una perspectiva teórica y política. Si hablamos entonces de el nuevo diálogo de las ciencias y las aportaciones desde el ámbito latinoamericano, es necesario señalar que éste es un diálogo dirigido a la liberación, a la construcción de una heurística de la tolerancia y de los movimientos sociales con conceptos propios. La interdisciplina entonces, estaría dirigida a construir la utopía de la democracia y la independencia. En este sentido la pregunta de diálogo entre las ciencias ¿para qué?, adquiere proyección histórica y está dominada por una direccionalidad. Esta interrogante finalmente nos conduce a las posibilidades institucionales que entraña pensar la epistemología en las universidades latinoamericanas en el siglo XXI. Las posibilidades de diálogo entre las diversas áreas del saber y la constitución de equipos de investigación se encuentran sumamente restringidas. Las carreras y áreas interdisciplinarias

se encuentran sometidas a una presión que deriva de las mismas disciplinas y de las comunidades científicas reacias al diálogo. En cierto sentido, estas posibilidades se están enfrentando a las dificultades que se enfrentaron las disciplinas sociales del siglo XIX en las facultades tradicionales. Si bien nos acercamos a una nueva síntesis científica, que anticipa el conocimiento y la actividad académica del siglo XXI con universidades abiertas, currícula flexibles y movilidad entre las facultades de profesores y estudiantes, la investigación descentrada en los equipos y las redes de investigadores preocupados por reestructurar los conceptos y las formas del saber, es todavía insuficiente. Como lo señalan los autores del informe Gulbenkian (1996) un planteamiento más amplio de la "apertura" de las ciencias sociales o del diálogo entre las ciencias deberá abordar la necesaria construcción de espacios para una reforma institucional.

Bibliografía

Apostel, L. *et al* (1975), *Interdisciplinariedad. Problemàs de la enseñanza y de la investigación en las universidades*, ANUIES, México, 423 pp.

———, (1975), *Interdisciplinariedad y ciencias humanas*, Tecnos-UNESCO, Madrid, 339 pp.

Arroyo Pichardo, Graciela (1993), "Interdisciplinariedad: ¿viejo o nuevo reto?", en *Revista mexicana de ciencias políticas*, Año XXXVIII, 5a. época, octubre-diciembre, núm. 154, pp 9-18.

Brockman, John (1996), *The Third Culture. Beyond the Scientific Revolution*, First Touchstone, 411 pp.

Eve, Raymond A., Sara Horsfall y Marie E. Lee (eds.) (1997), *Chaos, Complexity, and Sociology*, Myths, Models and Theories, Sage publications, 328 pp.

García, Rolando (1994), "Interdisciplinariedad y sistemas complejos" en Enrique Leff (Coord.), *Ciencias sociales y formación ambiental*, Gedisa-CEIICH-UNAM, Barcelona, pp. 85-124.

González Casanova, Pablo (1996), *Disciplina e interdisciplina en las ciencias y las humanidades*, Colección Nuestro Tiempo, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 27 pp.

———, (1998), *Reestructuración de las ciencias sociales: Hacia un nuevo paradigma*, Videoteca de Ciencias y Humanidades, Colección Aprender a Aprender, Serie: Ciencias Sociales, algunos conceptos básicos, CEIICH-UNAM, 39 pp.

Marcuse, Herbert (1980), *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 254 pp.

Mattei Dogan y Robert Pahre (1990), *Creative Marginality. Innovation at the Intersection of Social Sciences*, Boulder, USA, 274 pp.

Mendes, Cándido (1992), "The quest for globality: interdisciplinary endeavours in the social and natural sciences" in *International Social Sciences Journal*, núm. 134, noviembre, pp. 607-614.

Paoli Bolio, Francisco J. (1983), "La ciencias sociales y la interdisciplina" en Paoli Bolio, Francisco y José Luis García, *El surgimiento de las ciencias sociales y la interdisciplina*, UAM-X, México, pp. 53-59.

Portes, Alejandro (1996), "Las ciencias en conflicto: tipos y funciones de la transgresión interdisciplinaria", en *Estudios sociológicos*, vol. XIV, núm. 42, pp 595-626.

Prigogine, Ilyia (1996), *El fin de las certidumbres*, Andrés Bello, Chile, pp. 222.

Prigogine, Ilyia e Isabelle Stengers (1990), *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, 2a. ed., Alianza Universidad, Madrid, 359 pp.

Snow, C.P. (1993), *The Two Cultures*, (Introducción de Stefan Collini), Cambridge University Press, Great Britain, 179 pp.

Wallerstein, Inmanuel (presidente) (1996), *Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, Siglo XXI, México 114 pp.

Wallerstein, Inmanuel, "The Heritage of Sociology the Promise of social science", XIVth. World Congress of Sociology, mimeo, 66 pp.

———, (1997), *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. CEIICH-UNAM-Siglo XXI, México, 310 pp

Zemelman, Hugo (1998), "Acerca del problema de los límites disciplinarios", mimeo, 13 pp.